

Auktoritetskrise i den romersk-katolska kyrkan?

AV ÖRJAN WIKMARK

”Nicht um die Pille, nicht um die Geburtenregelung überhaupt geht der eigentliche Streit, sondern um die Wahrheit des kirchlichen Lehramtes!”¹

Detta emfatiska citat från den romersk-katolske teologen Hans Küng syftar på vad man brukar kalla auktoritetskrisen i dagens romersk-katolska kyrka. Existerar det egentligen en sådan kris? Är det inte en överdriven färgläggning av situationen att hävda, att den kyrka, som beskrivits som den mest auktoritativa (eller auktoritära) bland alla, nu drabbats av svaghet just i sin auktoritet? Eller är det verklighetstroget, när en katolsk teologihistoriker konstaterar en helt oväntad och radikal förändring under det senaste decenniet: ”Dass auch der ‘Fels Petri’ ins Schwanken geraten könnte, schien noch von zehn Jahren etwas Unvorstellbares?”²

Samtiden kan sällan bedömas sakligt. Därför måste vi vänta med mera anspråksfulla omdömen till dess att perspektivet är historiskt. Inte heller är spektakulära aktioner av protest eller ”kontestation” tillräckligt motiv för att påstå, att grundvalarna vacklar. Och historikern skulle säkert finna beröringspunkter mellan dagens katolska situation och äldre krisfenomen (eller förnyelsesträvanden) som ”la nouvelle théologie” i Frankrike för några tiotal år sedan, modernismen kring senaste sekelskiftet och Tübingenskolan under första hälften av 1800-talet. Men ändå skulle vi kanske kunna våga påståendet, att den romersk-katolska kyrkan just nu genomlever en period, då dess mest uttalade ecklesiologiska särdrag, den teologiskt motiverade sammandragningen av

auktoriteten till biskopen av Rom, kan komma att mildras och få nya konturer. Redan det faktum att ett koncilium ansetts böra sammankallas efter 90 års uppehåll tyder på att auktoritetsfrågan inte varit helt klar.³ Andra Vatikankonciliet uttryckliga anslutning till första Vatikankonciliet lära om påvens ofelbarhet⁴ och påven Paulus VI:s tydliga understrykande i olika sammanhang av påveämbetets auktoritet⁵ kan tyckas visa i annan riktning. Men går man till viss teologi av katolskt ursprung, finns det klara exempel på nytänkande. Vi kan redan nu konstatera, att det ofelbara läroämbetet, sammanfattat i påvens ämbete, radikalt ifrågasätts eller åtminstone nytolkas av en och annan bland kyrkans egna teologer. Kanske har dessa nyansatser drag av ”spektakulär protest”. Men de står inte helt isole-

¹ H. Küng, *Wahrhaftigkeit*, Freiburg im Br. 1968, 169.

² M. Schoof, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie*, Wien 1969, 19. Boken framställer f.ö. lättillgängligt tendenser i den katolska teologin under de senaste 150 åren och ger även litteraturhänvisningar.

³ Jfr bedömningen i W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, 1963, 53 (Witten 1955): ”Nach dem 18. Juli 1870 hat die römische Kirche ein allgemeines Konzil nicht mehr nötig.”

⁴ Se t.ex. andra Vatikankonciliet dogmatiska konstitution Om kyrkan, 18, och beträffande första Vatikankonciliet *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger/A. Schönmetzer, Friburgi Brisgoviae 1967, 3074, eller, i tysk översättning, J. Neuner und H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, hrsg. v. K. Rahner, Regensburg 1965, 388.

⁵ Se t.ex. ”Credo” av den 30 juni 1968.

rade från teologin i övrigt — även om de givetvis också möter stark opposition — utan söker anknyta till teologi av mera accepterat snitt.

Det är just denna bakomliggande teologi som väcker det största intresset och gör det troligt, att de mera iögonenfallande utspelen inte är övergående modetankar utan kan komma att få förblivande betydelse, inte minst för den romersk-katolska kyrkans relationer till andra kyrkor. Effekten beror självfallet av teologins ställning över huvud i den romersk-katolska kyrkan. Man kan ha olika meningar om graden och arten av teologernas inflytande på kyrkans utveckling. Andra Vatikankonciliet var indirekt i stor utsträckning en teologernas produkt, det är de flesta bedömare ense om. Den av påven tillsatta, regelbundet sammanträdande teologkommissionen arbetar naturligtvis inte heller resultatlöst. Samtidigt innebär emellertid den romersk-katolska ämbets-synen, att teologerna har sin givna underordnade plats. Det är den högsta auktoriteten som slutgiltigt avgör vad som är kyrkans lära. Paulus VI och kurian har också visat sig självständiga gentemot alltför långtgående förnyelsekrav från teologhåll. Ändå misstar man sig nog, om man tror, att teologin är utan större betydelse för den kyrkliga utvecklingen. Det senaste konciliet är exempel nog.

Vi skall här fästa uppmärksamheten på några av de tankemotiv i den nyare katolska ecklesiologin,⁶ som vetter mot ”påveproblematiken” och som kan få betydelse för framtiden. Därmed förnekas inte, att auktoritetsfrågan står inställd i ett mycket större sammanhang och påverkas även av andra faktorer än teologernas tänkande över kyrkans väsen. Ytterst kan man bakom det myckna ecklesiologiska arbetet ana uttalade eller tysta frågor till kyrkan om dess sändning i världen.

Felbar påve

Paulus VI:s avvisande av ”artificiell” födel-sekontroll i encyklikan *Humanae vitae* av år 1968 rör frågan om det kyrkliga läro-

ämbetets sanningsanspråk — det är detta Hans Küng vill säga med sitt inledningsvis citerade utrop.⁷ Och det är *Humanae vitae* som får bli inkörsporten till Kungs upp-görelse med traditionell romersk-katolsk syn i en problematik, där auktoritetsproblemet bottenar, nämligen frågan om kyrkans och påvens ofelbarhet eller infallibilitet.⁸ Kungs förra året utan imprimatur utkomna bok ”Unfehlbar? Eine Anfrage”⁹ är den hittills mest omfattande kritiska framställningen från katolskt håll i denna fråga,¹⁰ vilken i dag måste sägas vara den intrikataste kontroverspunkten mellan romersk katolicism och andra kristna konfessioner, det påvliga jurisdiktionsprimatet icke undantaget. *Humanae vitae* är så intressant i sammanhanget, därför att den enligt Küng innebär ”eine irrije Stellungnahme” från det påvliga ämbetets sida, ett av många under historiens lopp.¹¹ Den i encyklikan före-trädda synen på födel-sekontrollen är fel-aktig, menar Küng, trots att den uppfyller de vedertagna villkoren för att räknas som ofelbar sanning — den har nämligen fram till andra Vatikankonciliet samstämmigt för-kunnats som bindande av påvar och bisko-

⁶ Vi begränsar oss här huvudsakligen till litteratur av tyskt och holländskt ursprung.

⁷ Krisatmosfären kring encyklikan framgår av titlarna på skrifter avsedda att dokumentera och diskutera den aktuella problematiken, t.ex. *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „Humanae vitae“*, hrsg. v. F. Böckle und C. Holenstein, Einsiedeln 1968; B. Häring, *Krisis um „Humanae Vitae“*, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/M. 1968; T. und G. Sartory, *Strukturkrise einer Kirche. Vor und nach der Enzyklika „Humanae vitae“*, München 1969. — Ytterligare litteraturhänvisningar finns bl.a. i K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln 1970, 276 f.

⁸ Om vikten av att ej missförstå ordet ”ofelbarhet” och dess tillämplighet såsom vore det fråga om en personlig kvalitet, se t.ex. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg im Br. 1968, 406.

⁹ H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970.

¹⁰ Ytterligare ett uppmärksammat försök att påvisa ohållbarheten i infallibilitetsdogmen — från delvis andra utgångspunkter än Kungs — möter i F. Simons, *Infalibility and the Evidence*, Springfield, Ill., 1968. Simons är holländare och romersk-katolsk biskop i Indien.

¹¹ H. Küng, *Unfehlbar?*, 25 f.

par, även om den icke uttryckligen definierats som ofelbar kyrklig lära.¹² Den är "falsch und deshalb nicht . . . verpflichtend" "förutsätter" Küng efter att ha hänvisat till dels "sakskäl" — t.ex. att särskiljandet av "naturlig" och "artificiell" födelsekontroll är godtyckligt¹³ —, dels splittringen av opinionen under det senaste decenniet.¹⁴ Den som finner Küngs argumentation för falskheten i *Humanae vitae* summarisk¹⁵ letar efter ytterligare förklaring till hans "förutsättning", att encyklikan driver en falsk lära. Ett klagörende sker, när Küng närmare utlägger sitt sanningsbegrepp: "in der konkreten, geschichtlichen Situation entscheidet sich, ob und wie weit ein Satz wahr ist!"¹⁶ Det betyder att det inte finns några a priori ofelbara satser. I den konkreta situationen "blir" utsagan sann eller falsk. "Verkligheten" är kriteriet. Kyrkans tros-satser måste dels tolkas utifrån det historiska sammanhang, där de kommit till, dels ständigt på nytt levandegöras för varje ny tid.¹⁷ Dogmats "Geschichtlichkeit" måste interpreteras "geschichtlich".¹⁸ Här finner — eller i varje fall söker — Küng fäste för sin kritik av den traditionella ofelbarhetsläran i ett bredare tankekomplex, historiemedvetandet, levande också inom katolsk teologi.

"Geschichtlichkeit"

"Historia" har i teologin, och även i ecklesiologin, blivit ett slagord, som möter om och om igen. Kyrkans och hennes uttrycksformers "Geschichtlichkeit" betonas ständigt på nytt. Men lika mångskiftande som historien själv är, lika mångtydigt är talet om historien som en för kyrkan väsentlig kategori. Vad menas med detta tal? Kanske kan man sammanfatta det så: Kyrkan tar med nödvändighet gestalt i historien.

Grund för den positiva värderingen av historiekategorin är kristendomens frälsningshistoriska karaktär: Gud ingriper i historien. Nu kan man ta detta till intäkt för absolutifiering, nedfrysning, av de punkter i historien, där Gud tänkes agera. Det gäller att där i möjligaste mån finna det oföränderliga, det statiska, essensen. Man är rädd för

att Guds handlingar skall övertäckas av allt det andra i historien, det som är föränderligt. Frälsningshistoria måste innebära, att ett visst parti historia undantas från historiens normala villkor och upphöjes till gudomlig nivå, menar man. Denna form av historietänkande — som egentligen är en avhistorisering — möter ibland som följdresonemang till kristendomens inkarnationsprägel. Eftersom det gudomliga tog historisk gestalt i Jesus Kristus, måste — så tänker man t.ex. på visst katolskt håll — gudsordet kontinuerligt petrifieras i det historiska läroämnetets utsagor.

Detta är ett sätt att dra slutsatser av kristendomens frälsningshistoriska prägel. Med ett annat ser man Guds handlande gå in under historiens begränsning och dynamik. Det är där inte i första hand fråga om ett gudomliggörande av historien utan om en historisering av det gudomliga i så måtto, att historien förblir historia, fastän Gud handlar i den. Historien behåller sina egenskaper, med allt vad det innebär av föränderlighet, relativitet (dock ej nödvändigtvis relativism) och felmöjlighet. Människan blir mätt (dock ej nödvändigtvis alltings mått), eftersom historien är människans historia. "Geschichtlichkeit" blir "Menschlichkeit". Joseph Ratzinger har beskrivit historietänkandets genombrott i teologin i början av 1800-talet som en "reductio theologiae in historiam" och klart sammanfattat dess innebörd så: "der geschichtliche Charakter aller Phänomene wird erfasst, das

¹² Ibid. 46. — K. Rahner hävdar mot detta, att man icke måste tillskriva kyrkans negativa hållning till "artificiell" födelsekontroll ofelbarhet, bl.a. just därför att den aldrig klart definierats som ofelbar (Stimmen der Zeit 12/1970, 366). Över huvud betecknar Rahner Küngs ståndpunkt som utomkatolsk (ibid. 365). Diskussionen mellan Küng och Rahner har förts i Stimmen der Zeit, (hittills) numren 12/1970—3/1971. Om encyklikan som "mindestens grundsätzlich reformabel", se K. Rahner, Schriften, IX, 276—301.

¹³ H. Küng, Ufehlbar?, 28.

¹⁴ Stimmen der Zeit 1/1971, 51.

¹⁵ Så K. Rahner i Stimmen der Zeit 12/1970, 364.

¹⁶ Stimmen der Zeit 2/1971, 110.

¹⁷ Ibid. 112.

¹⁸ Ibid. 114.

Sein als Gewordensein erkannt, in seinem Werden untersucht, was zugleich die Relativierung der beegnenden Einzelphänomene zur Folge hat, die als Produkte geschichtlichen Werdens ihrer bisherigen Absolutheit entkleidet und in den Prozess der Entwicklung eingefügt werden."¹⁹

Det är detta slag av historiemedvetenhet vi syftar på, när vi här säger, att historietänkandet möter också i mycken katolsk ecklesiologi av i dag. Dess utbredning beror i hög grad på att läsningen till en skolastisk, "deduktiv" metod upphört.²⁰ Man har insett nödvändigheten av att även i teologin "induktivt" tillgodogöra sig den historiska verkligheten.

Till de historiska fenomenen hör kyrkans *trossatser*. Därför kan en katolsk teolog tala om en "Geschichtlichkeit der Theologie".²¹ Denna historieprägel gäller inte bara teologins allmänna spekulationer utan också "die Vermittlung der Offenbarung", vilken "bis in ihr Innerstes hinein durchprägt ist von der Geschichtlichkeit der Verkündigung und der Übermittlung dieser Botschaft".²²

I kyrkans trosutsagor är icke *form* och *innehåll* samma sak.²³ Formerna, formeln, är märkt av den historiska begränsningen.²⁴ Distinktionen är giltig också för "dogmer", dvs. kyrkligt auktoritativa utsagor med laga kraft.²⁵ Därför måste de dogmatiska utsagorna *interpreteras*.²⁶

Interpretationen skall ske utifrån *Skriften*.²⁷ I katolsk teologi av i dag betonas denna reformatoriska princip eftertryckligt — bl.a. som ett uttryck för historietänkandet: "Der Gehorsam der Kirche gegen die Schrift ist . . . die konkrete Form ihres Gehorsams gegen das Evangelium. An der Schrift legt sich innergeschichtlich aus, dass das Evangelium über der Kirche steht, dass die Kirche nie sich selbst Norm ist, sondern dass ihr das Wort Gottes vorgegeben ist."²⁸

Dogmat måste också förstås inom *dogm-historiens* ram, "in der Einheit seiner eigenen Geschichte"²⁹ — detta är en nödvändig konsekvens av medvetandet om dogmats historiepräglighet. "Es gibt eine einzelne Wahrheit immer nur in einem Wahrheitsganzen, in einem umfassenderen Verständnishorizont."³⁰ Detta får följderna ock-

så för dogmernas ofelbarhet: "Die Unfehlbarkeit der einzelnen Dogmen liegt in ihnen selbst, insoweit sie in ein Ganzes aufgenommen sind."³¹ Men denna helhet är icke enbart något förflutet, icke bara bibels eller traditionens, utan är *i vardande*, "ein werdendes Ganzes".³² Varje dogm är "zur Zukunft hin offen", och därför är "eine endgültige (zeitlose!) Interpretation der eigentlichen Intention eines Dogmas niemals möglich, solange die Bewegung der Geschichte dauert".³³ Vi kan inte heller förutsäga dogmats framtida historia, ty inom ramen för dogmats oföränderlighet är "ein künftiger tiefgehender Wandel möglich,

¹⁹ J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln 1966, 7. Detta publicerade föredrag belyser i sin helhet den här aktuella historieproblematiken på ett instruktivt sätt. — Se även W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967, samt beträffande historiemedvetenheten i modern teologi i allmänhet P. E. Persson, *Att tolka Gud i dag*, Lund 1970, 42 ff.

²⁰ M. Schoof, *Der Durchbruch*, 196.

²¹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, 88 ff.

²² K. Rahner—K. Lehmann, *Geschichtlichkeit der Vermittlung (Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 1, Einsiedeln 1965, 727).

²³ G. C. Berkouwer, *The Second Vatican Council and the New Catholicism*, Grand Rapids, Mich., 1965, 62, för denna distinktion tillbaka till H. Bouillard 1941 och påminner också om att påven Johannes XXIII gjorde bruk av den vid konciliet öppnande. Boken är en utmärkt introduktion — från protestantisk synpunkt — till den aktuella katolska teologiska problematiken.

²⁴ J. Ratzinger, a.a., 25.

²⁵ P. Schoonenberg, *Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas (Die Interpretation des Dogmas*, Düsseldorf 1969, 73).

²⁶ M. Löhrer, *Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs (Gott in Welt, II, Freiburg im Br. 1964, 506).*

²⁷ P. Schoonenberg, a.a., 76. N. J. Ratzinger, a.a., 28.

²⁸ W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 114.

²⁹ J. Ratzinger, a.a., 28.

³⁰ K. Rahner, *Schriften*, VIII, 92.

³¹ P. Schoonenberg, a.a., 95.

³² *Ibid.* 94 f.

³³ E. Schillebeeckx i intervju i *Die Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1969, 120.

dessen konkrete Gestalt wir noch nicht sehen".³⁴

Och hur skulle utsagor, som rör ett *mysterium*, kunna vara annat än "öppna"? Att tillvaron är ett mysterium förkunnas redan i rubriken till första delen av den holländska katekesen, som väckt världsvid uppmärksamhet för sitt nya sätt att framställa de kristna trossatserna.³⁵ Också frälsningen är ett mysterium, det har de velat betona, som valt titeln till den stora frälsningshistoriskt orienterade dogmatiken *Mysterium salutis*.³⁶ Skapelse och frälsning ter sig inte mindre mysterieladdade, om man formulerar dessa skeenden i ord. Tvärtom kan det sägas, att "mit jeder Aussage notwendig auch das Mass der letzten Unaussagbarkeit des zu sagenden deutlicher wird".³⁷ "Theologische Wahrheit" finns det bara "in der . . . 'schwebenden Zuordnung' und in der polaren Spannungseinheit von Buchstabe und Geist, Evangelium und Dogma, Anamnese und Prophetie, endlicher Aussage und ewigem Mysterium Gottes".³⁸

"Nicht-(mehr)-falsch-werden-Können"

Karl Rahner har i en mångtydig uppsats³⁹ dragit anmärkningsvärda slutsatser, tydligen utifrån grundattityden att "jedes definierte Dogma objektiv nach vorne offen ist".⁴⁰ Hans intresse är av allt att döma att rädda tanken på a priori ofelbara trossatser utan att därmed förneka dessa satsers historiska karaktär. Resultatet blir ett resonemang med digra konsekvenser för synen på infallibilitetens innebörd — och därigenom för det ofelbara läroämbetets auktoritet i praktiken. Rahner tycks resonera på följande sätt.⁴¹

Synd, transsubstantiation, infallibilitet och liknande "metafysiska", i förhållande till verkligheten endast "analoga" begrepp är så svåra att fånga i ord, att två satser om ett och samma begrepp av denna typ båda kan vara sanna, även om de till synes är varandras motsatser — visserligen inte kontradiktoriskt, inte om den ena direkt

negerar den andra, men konträrt, dvs. om båda satserna är affirmativa, positiva. Det betyder, att begreppet kan och får verbaliseras och utläggas på mycket olika sätt; det finns en legitim interpretationspluralism av stor bredd. I denna situation — som de senaste hundra årens ökade insikter gjort särskilt påtaglig — är det osannolikt, att påven definierar någon ny dogm. De legitima tolkningarna av en sådan dogm skulle nämligen bli så många och så olika, att en definition skulle vara tämligen meningslös. En ny dogm skulle på grund av denna tolkningspluralism kunna tillskrivas egenskapen "Nicht-(mehr)-falsch-werden-Können".⁴²

Om denna framställning av Rahners syn är riktig, skulle man kunna fråga honom: Är detta "Nicht-(mehr)-falsch-werden-Können" vår tids romersk-katolska ofelbarhet? Blir svaret ja, innebär Rahners resonemang en djupgående förändring av den traditionella infallibilitetstanken. Man fortsätter att tala om kyrkliga lärosatsers ofelbarhet men uttunnar ofelbarhetens innebörd till oigenkännlighet. Hur i ett resonemang av denna typ det ofelbara läroämbetets funktion blir nedtonad till att omfatta även ren "språkreglering" — bortsett från den fortfarande aktuella uppgiften att avvisa rena negationer av tidigare dogmer⁴³ — framgår av följande Rahnercitat: "Ein unvermeidliches und wesentliches Moment der unfehlbaren Lehrvollmacht ist, genau besehen, das Recht, in einer Glaubens- und Lehrgemeinschaft eine

³⁴ J. Feiner, Die Wandelbarkeit der katholischen Kirche (Neues Denken in der Kirche, Luzern 1968, 72).

³⁵ A New Catechism. Catholic Faith for Adults, New York 1967, Part One — The Mystery of Existence.

³⁶ *Mysterium salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln 1965—.

³⁷ J. Ratzinger, a.a., 24.

³⁸ W. Kasper, Dogma, 98.

³⁹ K. Rahner, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1970 (Stimmen der Zeit 7/1970, 18—31).

⁴⁰ Ibid. 19.

⁴¹ Se ibid. 27—31.

⁴² Ibid. 29.

⁴³ Ibid. 24.

Sprachregelung vorzunehmen, die an sich auch anders sein könnte, ohne dass damit die Wahrheitsfrage schon eindeutig tangiert wäre."⁴⁴ "Ofelbarheten" förlorar sig här i ett oåtkomligt fjärran och måste så småningom mista varje praktisk betydelse.

Hans Küings grundinställning i satsproblematiken är rakare: "Von einer a priori gegebenen Unfehlbarkeit des Satzes kann keine Rede sein."⁴⁵ Ställs denna åskådning mot Rahners "Nicht-(mehr)-falsch-werden-Können", blir man varse olikheten i synsätt hos de båda teologerna. Rahners argumentation är ett sätt att söka undgå den kungska attitydens konsekvens, nämligen erkännandet att även en såsom ofelbar ansedd kyrklig lärosats kan vara "irrig". Hans känslighet för Küings Irrtums-tes visar, hur denna irriterar den traditionella katolska auktoritetsuppfattningen.

Behovet av frälsningsvisshet

Vill Hans Küng — som alltså förnekar existensen av a priori ofelbara kyrkliga lärosatser — göra rent hus med infallibilitetsbegreppet över huvud? Nej, *kyrkan* är infallibel i den meningen, att den "bevaras i sanningen" och kommer att bevaras i sanningen: "Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten, trotz aller immer möglichen Irrtümer"⁴⁶ — dock under förutsättningen att den "demütig Gottes Wort und Willen gehorsam ist".⁴⁷

Sanning är i bibeln det som i framtiden visar sig hålla, bestå.⁴⁸ Kyrkan är således sann, ofelbar, därför att den icke kommer att gå under eftersom Guds frälsningsavsikt kommer att uppfyllas. Av detta skäl anser Küng det riktigare att översätta "Infallibilität" med "Untrüglichkeit", "osviklighet" — och denna osviklighet är primärt Guds.⁴⁹ Kyrkan blir alltså enligt detta sätt att tänka ofelbar, osviktig, i den mån *Gud* inte sviker den. Och "löftena kunna ej svika"! "Guds löften äro sanna." Låt oss därför använda begreppet "indefektibilitet i sanningen", oförstörbarhet, hellre än begreppet infallibilitet, manar Küng.⁵⁰

Här knyter Küng an till klassisk katolsk

tradition. Kyrkans infallibilitet har i traditionella dogmatiker anförts som villkor för dess oförstörbarhet.⁵¹ Küng har tagit detta indefektibilitets syfte på allvar men renodlat det så att "die Irrtumfreiheit" försvinner ur bilden och icke längre är villkor. Infallibilitet och indefektibilitet tenderar att bli synonyma. Begreppet infallibilitet går mer eller mindre upp i begreppet indefektibilitet.⁵²

I talet om kyrkans ofelbarhet såsom tjänande dess oförstörbarhet är behovet av frälsningsvisshet antytt. Det är så redan i traditionella skoldogmatikers formuleringar.⁵³ En direkt samhörighet mellan den kyrk-

⁴⁴ Ibid. 28.

⁴⁵ Stimmen der Zeit 2/1971, 110.

⁴⁶ *H. Küng, Unfehlbar?*, 143. — Jfr den påfallande överensstämmelsen mellan Küings egen åskådning på denna punkt, sådan den framgår av "Unfehlbar?", och den teckning av en evangelisk syn, som Küng gör i *Strukturen der Kirche, Freiburg im Br.* 1963, 341 ff. Küng framhåller själv möjligheten till enighet mellan hans egen uppfattning i denna fråga och en sådan evangelisk syn (*Unfehlbar?*, 161 f.). Jfr även likheten i förhållande till *H. Ott, Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar, Basel 1963*, 162 ff., särskilt Otts till samförstånd inbjudande fråga, 164: "Muss nun die Unfehlbarkeit der Kirche als solcher notwendig besagen, das die Kirche immer die 'richtige Meinung', das 'richtige Satz-Wissen' (in Aussagesätzen eingeschlossene Wissen!) hat? Könnte es nicht auch heissen, dass die Kirche in ihrer Verkündigungs- und Lehrfunktion im Ganzen nicht abirrt?"

⁴⁷ Ibid. 147.

⁴⁸ Se *W. Kasper, Dogma*, 68, 139.

⁴⁹ *H. Küng, Unfehlbar?*, 147 f.

⁵⁰ Ibid. 148.

⁵¹ Se t.ex. *L. Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg im Br.* 1952, 345: "Die Unfehlbarkeit der Glaubensverkündigung ist eine Voraussetzung der Einheit und der Unzerstörbarkeit der Kirche."

⁵² Tendensen möter ej bara hos Küng. Se t.ex. *P. Schoonenberg, a.a.*, 90: "Die positive Wirklichkeit", som kommer till uttryck i begreppet "infallibilis" är "Gottes Wahrheit und Treue".

⁵³ Se t.ex. *B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, II, Freiburg im Br.* 1932, 153 f.: "Wenn die Kirche nach Christi Absicht unvergänglich sein sollte, so konnte sie das nicht, ohne dass er in ihr eine Einrichtung schuf, wodurch der Glaube, das Fundament, unerschüttert und unverfälscht erhalten blieb. Der Irrtum durfte in jener Kirche keinen Eingang finden, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollten."

liga ofelbarheten och församlingens frälsningsvisshet framhålls i ett modernare arbete: Med sitt "Amen" i gudstjänsten bekräftar den urkristna församlingen "die unfehlbare Gewissheit der eschatologischen Erfüllung ihres gegenwärtigen Betens und Handelns im Namen Christi. Dieses Amen wird uns deshalb die beste Hilfe sein, wenn es darum geht, zu bestimmen, in welchem Sinn man von kirchlicher Unfehlbarkeit sprechen kann und was dieser (nicht ganz glückliche) Begriff bedeutet."⁵⁴

Rör man inte här vid en nerv i ofelbarhetstanken? Protestanterna borde kanske fråga sig, om icke katolicismens envisa fasthållande vid en från oppositionens håll sett absurd ofelbarhetsprincip botten i behovet av visshet om att Guds frälsningsplan kommer att gå i uppfyllelse. Nästa fråga blir då: Har man på katolskt håll måhända nu kommit fram till, att frälsningsvissheten kan upprätthållas utan att ofelbarheten lokaliseras så exakt som hittills?

Guds folk på vandring

Utifrån den kungliga inställningen kan man svara ja. Ty kyrkans indefektibilitet har under mörka perioder i kyrkohistorien icke manifesterats genom ämbetsbärarna utan genom det troende lekfolket. Det är dess "ortopraxi" som dokumenterat "kyrkans indefektibilitet i sanningen".⁵⁵

Detta kan ses som ett uttryck för att kyrkan är "Guds folk", en föreställning som möter i andra Vatikankonciliet texter och som måste få konsekvenser för sättet att tänka sig påvens auktoritet. Hela gudsfolket tar del i Kristi profetiska ämbete,⁵⁶ och hela gudsfolket är i viss mening ofelbart.⁵⁷ Även första Vatikankonciliet betecknar infallibiliteten såsom — primärt — tillhörande hela kyrkan.⁵⁸ Denna de troendes ofelbarhet kan visserligen tolkas som "passiv".⁵⁹ Men enskilda teologer tenderar tydligt att uppfatta gudsfolkets delaktighet som en aktiv medverkan. Walter Kasper, exempelvis, hävdar att påve och koncilium är hänvisade till hela kyrkans tro, när det gäller att avgöra vad som är dogm och icke är dogm, och likaså

är dogmat "hinsichtlich seiner Interpretation angewiesen auf die Rezeption der Kirche".⁶⁰ Och Karl Rahner uttrycker sig på följande sätt: "An diesem Glauben, an dieser Glaubensgeschichte, an der Dogmenentwicklung, von denen das Lehramt konkret abhängig ist, wirken alle Glieder der Kirche, jedes in seiner Weise, durch ihr Leben, ihr Bekenntnis, ihr Gebet, ihre konkreten Entscheidungen, ihre reflektierte Theologie mit, und was sie so tun, ist beileibe nicht die blosser Exekution der Wahrheiten und Normen, die vom Lehramt selber kommen."⁶¹

Det genombrott för *biskoparnas kollegiala medverkan* i ledningen av hela kyrkan, som skedde i och med andra Vatikankonciliet, hänger nära samman med tanken på kyrkan som Guds folk. Visserligen är det här fråga om en intern tonviktsförskjutning inom läroämbetets ram, men denna förskjutning måste både i princip och i praktiken inverka på kyrkoauktoritetens utformning. Att konsekvenserna ännu är långt ifrån dragna och att inflytelserika kyrkoledare driver på, även mot Paulus VI själv, framgår av den belgiske kardinalen Léon-Joseph Suenens' framträdande i Informations Catholiques Internationales den 15 maj 1969 och diskussionen kring detta. Suenens drar sig inte för att direkt kritisera Paulus VI. I en senare intervju, i Le Monde den 12 maj 1970, angriper han påvens försök att hindra fri dis-

⁵⁴ W. Kasper, Dogma, 70.

⁵⁵ H. Küng, *Unfehlbar?*, 154.

⁵⁶ Tanken på det allmänna prästadömet kan i katolsk teologi uttryckas mycket expressivt, som i H. Küng, *Kirche*, 439: "Das ganze Volk ist, vom Geist Christi erfüllt, ausgesonderte Priesterschaft! Alle Christen sind Priester!"

⁵⁷ Se t.ex. den dogmatiska konstitutionen Om kyrkan, 12: "Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie 'von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äussert."

⁵⁸ *Denzinger/Schönmetzer* 3074.

⁵⁹ Så beskrivs de troendes ofelbarhet i traditionella skoldogmatiker, t.ex. L. Ott, a.a., 344.

⁶⁰ W. Kasper, *Dogma*, 130 f.

⁶¹ K. Rahner, *Schriften*, IX, 344.

kussion av det kyrkliga celibatet, liksom ställningstagandet i födelsekontrollfrågan. "Auf diese Weise", menar där Suenens, "wird das kollegiale Spiel — im eigentlichen Sinne des Wortes 'kollegial' — ausgeschlossen".⁶³

Betoningen av att ofelbarheten primärt är kyrkans, gudsfolkets, innebär en decentralisering, en spridning, av den och därmed en svårighet att lokalisera den. När man söker efter yttringar av ofelbarheten, är det snarare bristerna i kyrkan som faller i ögonen. Visserligen är gudsfolket förvissat om att det skall nå sitt mål, men ännu så länge är det bara *på väg*, med allt vad det innebär av ofullkomlighet och synd. Kyrkan består av syndiga människor, och just därför är kyrkan själv syndig.⁶⁴ Ofullkomligheten i "status viae" drabbar även läroämbetet, vars ut-sagor kan vara svåra att förstå: "Wer das Gegenteil behaupten wollte, übersieht, dass das Lehramt... Lehramt der pilgernden Kirche ist, die sich auch als lehrende Kirche ihren Weg durch die Zeit suchen muss. ... Es gibt also durchaus Fälle (... auch bei infalliblen Entscheidungen), wo sich das magisterium vivum nicht mit aller Klarheit ausgesprochen hat."⁶⁵

Att leva sanningen

Är nu infallibiliteten något som primärt finns hos hela det mot framtidsuppfyllelsen vandrande gudsfolket, berör den varje enskild kyrkomedlem på ett mera närgånget sätt än om den skulle höra hemma enbart inom hierarkin. Den ofelbara sanningen blir något som gestaltas i den troendes liv. Sanningen är icke sanning, om den icke förmår hjälpa människan på vägen. Lärans sanning prövas, när man försöker praktisera den. "Die Orthopraxis ist das bestätigende Prinzip der Orthodoxie: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen."⁶⁶ Evangeliet framstår alltså som sanning, inte därför att kyrkan och påven har proklamerat det som sant, dvs. inte på grund av någon formal auktoritet,⁶⁷ utan därför att det visar sig fungera "existentiellt". Dess auktoritet blir i första hand en inre auktoritet. Walter Kasper har for-

mulerat detta existentiella sanningsbegrepp på ett koncentrerat sätt: "So erweist das Evangelium auch heute seine Wahrheit nur darin, dass es sich mächtig zeigt, neues Leben und neue Hoffnung zu vermitteln."⁶⁷ För den som har ett sanningsbegrepp av detta slag i hjärtat måste det vara svårt att slå sig till ro efter ett påvligt avgörande, som upplevs som "existentiellt stumt" eller rent av "dött".

Säkerhet eller förtröstan?

Kanske kan man i vår tids splittrade kristenhet iaktta den skarpaste gränsen mellan å ena sidan dem som främst tar ställning utifrån en inre auktoritet och å den andra dem som primärt förlitar sig på en yttre sådan, denna formala auktoritet må sedan vara påven, "Skriften allena" eller något annat. De hittillsvarande konfessionella gränserna håller måhända inte så länge till. Lutherska "fundamentalister" kommer kanske en dag att finna sig stå mycket närmare romerska sådana än man trodde vara möjligt. Hos båda grupperna finns ett behov att stödja sig på en formal auktoritet — och hos båda grupperna blir denna auktoritet ytterst, hur egendomligt det än kan låta, kyrkan. Även bibel- och bekännelsefunda-

⁶² Cit. från *J. de Broucker*, *Das Dossier Suenens. Diagnose einer Krise*, Graz 1970, 322. Boken innehåller dokumentation och kommentarer till Suenens-intervjuerna.

⁶³ Så t.ex. K. Rahner i kommentar till andra Vatikanconciliets dogmatiska konstitution Om kyrkan: Kyrkan "wäre nicht das reale Volk Gottes, sondern eine rein ideologische Grösse, die beinahe mythologischen Charakter hätte, würde man meinen, die Sündigkeit ihrer Glieder bestimme nicht auch sie selbst". (De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, I, Freiburg im Br. 1966, 361.)

⁶⁴ *M. Löhrer*, a.a., 508 f.

⁶⁵ *E. Schillebeeckx*, a.a., 121.

⁶⁶ Så hävdar t.ex. K. Rahner, att katoliken tror på det kyrkliga läroämbetets formala auktoritet endast sekundärt: "Letzlich glaubt er die formale Autorität des kirchlichen Lehramtes, weil er im voraus dazu an Gott, seine Gnade, an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, glaubt, und nicht umgekehrt." (Schriften, IX, 359.)

⁶⁷ *W. Kasper*, *Dogma*, 142.

mentalisten är till sist hänvisad till kyrkans auktoritet, t.ex. kyrkans fastställande av kanons omfång — på 300-talet eller 1500-talet —, kyrkans antagande av vissa bekännelseskriterier — även om de kallas reformatoriska —, kyrkans "rätt lära" — även i luthersk predikstol.

Den nyare katolska teologin visar påfallande släktskap med protestantiska tänkesätt, det framgår inte minst av försöken att bemästra auktoritetsproblematiken. Kanske kan man också påstå, att det för både katolsk och protestantisk teologi av i dag utmärkande historietänkandet inte alls behöver vara främmande för den katolska tankevärlden i övrigt. Det sedvanliga katolska betoningen av traditionens roll är ju egentligen uttryck för en medvetenhet om människans ofrånkomliga bindning till historien. Alltsedan Tübingenskolans och kardinal Newmans dagar kan man på katolskt håll uppfatta traditionen som ett träd, utvecklande sig ur urtraditionens frötillstånd. Och trä-

dets växt är ju icke helt förutsägbart. Tanken på en dogmutveckling i en eller annan form är klart "geschichtlich". Den nyare katolska teologin skiljer sig på denna punkt från en äldre syn först däri, att de för utvecklingen bestämmande faktorerna inte är riktigt desamma. Icke läroämbetet utan kyrkans samlade erfarenhet på vägen mot det ännu ej uppnådda, fullkomliga målet blir det avgörande. Här ser vi tydliga ansatser till en "utveckling" också av ofelbarhetsdogmen — och denna gång tycks dogmutvecklingen kunna konvergera i riktning mot en mera allmänkristen syn.

Man kan därför inte skriva om auktoritetskrisen i den romersk-katolska kyrkan utan att samtidigt röra vid auktoriteternas kris i kristenheten över huvud. Problematiken gäller den kristna trons innersta karaktär och grund.

Vad är den kristna tron — säkerhet eller förtröstan?

Faser i K. E. Løgstrups forfatterskab

AF OLE JENSEN

Med opdelingen mellem det universelle og det specifikt kristelige i kristendommen¹ er vi straks i centrum af Løgstrups tænkning. Samtidig er denne sondring akkurat *stedet*, hvor — historisk set — to linier mødes i Løgstrups tænkning og forskyder sig i hinanden; groft og summarisk sagt: en grundtvigsk og en bultmannsk. Ikke at jeg vil opløse Løgstrup i sådanne historiske påvirkninger; hvad der kommer ud af dette møde i Løgstrup er et stykke original teologi. Men at han har et forarbejdet og selvstændigt forhold til sin baggrund betyder ikke, at han er baggrundsløs. I sondringen mellem det universelle og det specifikt kristelige i kristendommen er der genklange af både grundtvigske og bultmannske bestemmelser af sammenhæng mellem og forskel på menneskeligt og kristeligt, jeg nævner i hast slagordene: almene sandheder — kristelig forkyndelse, livsoplysning — kristendom, filosofi — teologi, skole — kirke, forudforståelse — troens selvforståelse, anskuelse — tro, gudsspørgsmålet som tilknytningspunkt for åbenbaringen, menneske først og kristen så! Sammenstiller man to arbejder af Løgstrup fra 1970, oppositionen mod Valen-Sendstad og bidraget til Harbsmeier-festskriftet, ser man, at han klart vedkender sig denne dobbelte historiske tilhørighed. Imidlertid kan en del vanskeligheder med en fortolkende systematisering af Løgstrup føres tilbage på, at der kan ligge noget forskelligt i formelen det universelle og det specifikt kristelige.

Jeg vil i det følgende operere med endnu en grov, men nødvendig sondring — mellem tre "faser" i Løgstrups forfatterskab, den

første omkring Disputatsen fra 1942, den anden fra slutningen af 40'erne og 10 år frem (altså med Den etiske Fordring som centrum), den tredje omfattende tiden efter ca. 1960. Nyttens af en sådan sondring vil fremgå indirekte af det følgende.

Første fase — den skabelses- teologiske linie

Den første fase er domineret af, hvad jeg har kaldt den grundtvigske linie. Den er selve anliggendet i Disputatsen. Det viser sig imidlertid her, at det ikke er en *direkte* Grundtvigindflydelse på den unge L., der ligger bag. Det er snarere Det gamle Testamente og Luther, der får Løgstrup til at se, at i kristendommen forstås verden som noget bestemt givet, noget færdigt, forskelligt fra mennesket der erkender den. Verden er skabt. Mere korrekt var det derfor her at tale om en skabelsesteologisk linie end om en grundtvigsk. Det er først senere, Løgstrup bliver klar over, hvor nær han hermed står Grundtvig.

Den i kristendommen implicerede verdens-erkendelse er i strid med kantianismens. Nykantianeren må hævde, at erkendelsen af verden ikke er en erkendelse af definitive ting, der er uafhængige af erkenderen som noget af hans erkendelse ubetinget. Kristendommen står imidlertid på dagligerkendelsens side: vore sanser og følelser har ret i deres erkendelse; det er ikke illusorisk, ikke

¹ Se hertil L.-O. Armgard, Antropologi. Problem i K. E. Løgstrups författarskap, Lund 1971.

selvbedrag, når vi sanser verden som fremmed natur, som ting uden for os, og når vi ikke kan andet end føle forskel på det livsfremmede og det livsnedbrydende. Kristendommen giver vor dagligerkendelse ret og er med til at anse den videnskabelige erkendelse for en reduktion, der er nyttig, men som bliver til *restriktion*, hvis dens verdensfortolkning anses for den eneste sande.

Denne *ontologiske* bestridelse af den kantianske nivellering af verdenstolkningen har Løgstrup fastholdt som det konsistente gennem sit forfatterskab, som dets hovedanslgende og originale indsats. Gennem talrige overvejelser og fænomenologiske analyser har han arbejdet på tilbageerobringen af dagligerfaringens virkelighed fra forskellige former for værdinihilistiske restriktive påstande om, at den er illusion. For en sådan tilbageerobring er forudsætningen for, at man kan tale om skabelse. — Denne skabelsesteologiske eller grundtvigske linie må det m.a.o. i en Løgstrup-fremstilling være en hovedopgave at bringe klart til orde.

Teologen har i følge Løgstrup to arbejdsområder, det universelle og det specifikt kristelige. Arbejdet med det universelle er ikke mindst et filosofisk arbejde. Løgstrups bestræbelser for en tilbageerobring af den sansede og føjte virkelighed er derfor i høj grad filosofisk arbejde, er det også udført af en teolog og med en teologisk interesse.

Anden fase — den herrmannsk-bultmannske linie

Efter at den filosofiske beskæftigelse helt har behersket arbejdet med Disputatsen fra 1942, rejser sig der for teologen Løgstrup følgerigtigt dette spørgsmål: Når verden er skabt og givet os med al sin glædelige fylde, hvad er da det specifikt kristelige til for? Løgstrup træder hermed ind i forfatterskabets anden fase, hvor samtalepartnerne især er teologer — først og fremmest Kierkegaard og Bultmann. Forholdsbestemmelsen mellem universelt og kristeligt er grundtema. Først og fremmest her bliver det, jeg

har kaldt en bultmannsk linie, til hos Løgstrup. Forsøget på at analysere denne bultmannske linie er yderst kompliceret, men efter min mening ikke til at komme uden om. Af de punkter, hvor Løgstrup er enig med Bultmann, er nogle *uopgivelige* for Løgstrup, andre ikke. Den kritiske systematisering af Løgstrup tvinges før eller siden ind i den opgave at udpege, hvad der er uopgiveligt bultmannsk hos Løgstrup og hvad der eventuelt er i konflikt eller disharmoni med Løgstrups egen grundansats.

Det forekommer mig praktisk at operere med fire punkter, hvor Løgstrup i løbet af denne anden fase af forfatterskabet tilegner sig, hvad jeg har kaldt bultmannske træk — det vil vise sig, at det også er wilhelm-herrmannske træk. Disse fire punkter nævner jeg her med stikord: 1) Kristendommen skal interpreteres som svar på menneskets nød; 2) udgangsspørgsmålet er menneskets spørgsmål efter det ubetingede; 3) der er en kontinuitet mellem mennesket før troen og under troen, 'et tilknytningspunkt'; 4) vi kan forstå, *hvad* et sandt liv er, men først i den kristne tro kan vi faktisk *leve* et sådant liv.

Retfærdiggørelse af tro betød for Luther, at hvad Gud vil have, er ikke menneskets moralske præstationer, men dets hjerte, dets jeg. Siden oplysningstiden har teologien vidst, at Gud heller ikke ønsker sig erkendelsesmæssige præstationer af mennesket i påtvunget eller *selvsuggereret* holden det utroværdige for sandt. Wilhelm Herrmann og Bultmann gør derfor gældende, at tro implicerer redelighed og forståelse, dersom den ikke skal forveksles med erkendelsesmæssig gerningsretfærdighed. Derfor bliver det teologiens opgave at afdække den menneskelige eksistens' spørgsmål, længsler og nød og skildre og "oversætte" kristendommen som et svar på dette, d.v.s. at udforme der Weg zur Religion — som Wilhelm Herrmann udtrykte sig.

I denne tradition står også Løgstrup. Det bliver helt tydeligt i hans anden fase. Og dette *første punkt* i, hvad jeg kalder den bultmannske linie hos Løgstrup, hører til det uopgivelige. Det indgår som et integrerende træk i hans sontring mellem univer-

selt og kristeligt, også i den tredje fase af forfatterskabet.

Medvirkende til, at Løgstrup kommer i så tæt forbindelse med den herrmannsk-bultmannske teologi er det nok, at han fra arbejdet med Disputatsen har udgangsspørgsmål (*pkt. 2* i det bultmannske hos Løgstrup) fælles med Herrmann og Bultmann i menneskets spørger efter det definitive og ubetingede. Hvis den videnskabelige reduktions verdensfortolkning udtaler den eneste sandhed om verden, så er der intet virkeligt, der svarer til menneskets forventninger til verden; dets spørger efter det ubetingede og definitive er der kun illusoriske svar på. Både Herrmann—Bultmann og Løgstrup er nu enige om, at nykantianismen *de facto* ved at nægte noget virkeligt, der kan være et svar på disse forventninger hos mennesket, er ontologisk restriktiv, er positivisme, kunne man måske sige. Herrmann—Bultmann og Løgstrup søger i første omgang alle tre at tilbageerobre noget af det virkelige, nykantianismen afviste som illusion. (I Bultmanns omgivelser, hos Hans Jonas, møder man det ord "restriktion", som jeg benytter mig af. I eksegetisk sammenhæng har Bultmanns udtryk "elimination" en tilsvarende betydning.) Herrmann og Bultmann tilbageerobrer således den personale værens "region", historiciteten, fra nykantianismen. Det svarer til Løgstrups tilknytning til jeg-du-filosofien allerede i Disputatsen og hans tilslutning til en stor del af eksistensfilosofiens iagttagelser i slutningen af 1940'erne.

Men selvom Løgstrup kan slå følge med Herrmann og Bultmann dette stykke vej ud fra spørgsmålet efter definitivitet og ubetingethed, så ser man ham tage afsked med dem og eksistensfilosofien og gå et stykke videre end dem, idet han også vender beskyldningen for ontologisk restriktion mod dem. Han bebrejder nu *dem*, hvad han hidtid var fælles med dem om at bebrejde kantianerne. Det er ikke nok at erobre historicitetens kategori tilbage, også naturens væren, også verden som vore sanser og følelser ser den må tilbageerobres. Løgstrups kritik af kantianerne i Disputatsen rækker et skridt videre end eksistensteologers og -filosoffers. Udgangsspørgsmålet har de fælles, men

måden at besvare det på ikke. — Dette udgangsspørgsmål hører i øvrigt også til det på den bultmannske linie i Løgstrups forfatterskab, som er uopgiveligt. Det vender hele tiden tilbage i den tredje fase som spørgsmålet om en verdenstolkning, der svarer til vore sanser og følelser.

Men går vi nu til *det tredje* af de punkter, hvor Løgstrup griber et bultmannsk tema op, spørgsmålet om kontinuiteten eller om tilknytningspunktet, så ser vi dér *udført*, hvordan Løgstrup går videre end Bultmann. Han bestrider det, Bultmann kalder tilknytningen i modsigelse — kunne man sige. Denne formel rummer restriktive rester, for her slipper eksistensteologerne uden om at give et ordentligt *teoretisk* svar på, om verden og tingene er givet, som vi sanser og føler, idet de ved hjælp af deres historicitetskategori transporterer Gud over i en sådan hinsidighed, at verdens definitivitet og mening bliver et irrelevant problem. Gud er kun til for trosafgørelsens *vorden*, og det bliver akkurat pointen, at menneskets spørger efter definitivitet og ubetingethed rummer en række forventninger om, at den synlige verden er definitiv, ubetinget og meningsfuld, en række forventninger, som er udtryk for selvished. At tro er som radikal selvprisgivelse at opgive alle indholdsmæssige forventninger i sin spørger; at opgive et teoretisk svar bliver hos eksistensteologerne — og heri er de stadig kantianere — *det samme som at opgive al naturlig livsforventning*. Den er, qua naturlig, selvisk — og samtidig illusorisk.

Eksistensteologerne går ganske vist ud over kantianerne og hævder, at de er restriktive. Men de gør det i en samtidig anerkendelse af de kantianske adskillelser af erkendelse, etik og æstetik, som der kun ved spring er forbindelser imellem. Derfor er de enige med kantianerne i, at menneskets længsler er illusoriske og entydigt stammer fra begæret, fra lyksalighedslængslen, som sædelighedens radikale fordring er én eneste modsigelse af. Derfor får vi en tilknytning til selve spørgsmålets indholdsløse "at" i en modsigelse og udslettelse af *hele* dets teoretiske forventningsindhold, dets "hvad". Hos Bultmann inddrages hertil Heideggers son-

dring mellem ontologisk og ontisk, mellem existential strukturanalyse af menneskets eksistens og fremstillingen af forskellige ontiske indhold, der kan fyldes på dette kar; i forkyndelsens lys: vantroens eller troens, med kantiansk sprog: lyksalighedens eller sædelighedens (svarende til den existentielle struktur egentlighed—uegentlighed).

Det er Løgstrups ambition i skrifterne efter ca. 1948, især i Den etiske Fordring, at distancere sig fra dette ved at hævde, at vor dagligerfarings verdensfortolkning har ret. Løgstrup hævder, at det er muligt at give en skildring af verden, som *teoretisk* bestrider den positivistisk-restriktive fortolkning. Det mener han, han gør, når han skildrer fordringen fænomenologisk. Så skildrer han det skabte liv og den skabte verden som det liv og den verden, der burde være, som mennesket imidlertid har ødelagt i sin ondskab, men som bliver virkelig, når menneskets vilje forvandles i tro. Vore forventninger er m.a.o. ikke uden videre selviske efter deres indhold. I det mindste har en række af vore forventninger ret i at forestille sig, hvad der burde være. Hvad der burde være, ved vi fra skabelsen og vor skabthed, som vi kan forstå, selvom vi har undertrykt dem.

Bultmann og Herrmann har for Løgstrup ret i, at der må være en kontinuitet mellem mennesket før troen og i troen, et tilknytningsspunkt; ellers ville troen ikke være fri. Men Løgstrup bestrider det trick, med hvilket tilknytningsspunktet og det kontinuerlige indskrænkes til dets rene abstrakte minimum, dets at. Han breder tilknytningsspunktet ud til et helt felt, menneskets forventningsindhold, det skabte o.s.v. På dette tredje punkt, hvor Løgstrup griber et bultmannsk tema op, er uenigheden om, hvad der nærmere skal forstås ved kontinuitet, altså meget stor. Her er Løgstrup sig netop sin kritiske afstand fra Bultmann bevidst.

Men samtidig er Den etiske Fordring ikke desto mindre en meget bultmannsk — og herrmannsk — bog. Det viser det *fjerde punkt*, hvor Bultmann har haft indflydelse. Løgstrup benytter her selv på restriktiv måde den herrmannsk-bultmannske sondring mellem forståelse og fuldbyrdelse, at og hvad, Sollen og Können, indbygget i det

tilsyneladende så lutherske skyld-tilgivelse-skema.

For det første er menneskets nød i Den etiske Fordring skildret som "sædelig nød", for at bruge W. Herrmanns udtryk. Nu behøver man ikke tolke det som en eksklusivbestemmelse hos Løgstrup. Men den kan læses sådan, som hos Herrmann, hvor sædelighed er modsætning til natur, og hvor man trækker sig tilbage på indre, usynlige, teoretiske eksistensproblemer, fordring, skyld, tilgivelse, for at undgå at komme i strid med positivisterne om de teoretiske og metafysiske spørgsmål, både det skabte givne liv og døden o.s.v.

For det andet kan Den etiske Fordring i kraft af sin ansats ved *fordringen* læses som en imødekommelse af den restriktive opfattelse, at der intet godt *er* i verden, men at der kræves af mennesket, at der skal *blive* det. Man kan altså ikke erkende det definitive *væren*, kun lade det blive til. Vor faktiske selvished korrelerer stadig med en verden uden godt; det gode er kun fiktion (selvom det er det ny, løgstrupske), kun fordring, som radikal modsigelse af vor selvished. Det gode er das zu verwirklichende Gute. Vi kan forstå det, men vil ikke gøre, hvad vi forstår. Vi *kan* ikke, fordi vi ikke selv kan forvandle vor egen vilje. Det kan kun ske i troen på forkyndelsen; som tilgivelse forvandler den viljen og bliver derved den kraft, der gør det fordredes hvad til et at. Den etiske Fordring synes skrevet som en anskueliggørelse af Bultmanns ord i striden med filosofen Kamlah: filosofien kan sige alt — principielt — om hvad livet burde være, fri hengivelse mellem mennesker, men kun den kristologiske forkyndelse kan effektuere dette.

Den senere Løgstrup opfatter kristendommen som mere end en sådan causa efficiens, mere end tilgivelsens blotte faktum, der skænker den tilgivne das Können. Hos den senere Løgstrup rummer den kristologiske forkyndelse et indholdsmæssigt "plus", når den forkynder evigt liv, opstandelse, Guds ophævelse af modsigelsen af det skabte o.s.v. Bultmanns existentielle interpretation kommer derfor til kort i den senere Løgstrups kristendomsforståelse; den existentielle inter-

pretation er restriktiv i sit udgangspunkt, fordi den inderliggør (eller åndeliggør), og fordi den undgår de teoretisk-metafysiske problemer, som Løgstrup tager alvorligt. Dette fjerde punkt er det sted, hvor en kritisk systematisering af Løgstrup må sætte ind og udrense eventuel bultmannsk inert.

Tredie fase — konsekvenser

Efter denne lange udredning af Løgstrups komplicerede forhold til Bultmann i forfatterskabets anden fase, vender vi os kort til den tredie fase efter ca. 1960.

I denne fase løsgør Løgstrup sig, muligvis mere ubevidst end bevidst, fra den bultmannske omklamring (jeg tænker på fjerde punkt). At skabelsen ikke fuldbyrder sig før i den kristne tro, så vi filosofisk kun kender sandheden som et bør, som fiktion, denne skruede tankegang forlader Løgstrup f.eks. helt med talen om de suveræne livsyringer og med afvisningen af den extensive forståelse af skylden. Hermed vender han tilbage til det tidligste forfatterskabs motiver. Det fuldbyrdede skabte, der bærer os, som natur og fællesskab med andre, som erkendelig og på sin vis erfarbar verden, udbygges og udføres med en fylde af iagttagelser.

Men samtidig kommer i en klar konsekvens heraf en helt ny side ind i Løgstrups tilværelsesskildring og kristendomsforståelse. Konsekvent nok bliver for den, der vier mange år til skildringen af det skabte, det der *modsiges* det skabte, først og fremmest den ikke menneskeforskyldte lidelse, døden

og Guds amoralitet, til helt væsentlige temaer. I en række afhandlinger fra de senere år kompletterer Løgstrup således den tilværelsesbeskrivelse, han startede i sin ungdom, så den nu har en overbevisende bredde og mangfoldighed. I forhold til forståelsen af, hvad kristendom er, trænges derfor også skyldens problem tilbage på en ret tilbage-trædende plads, så det, der nu er tilværelsens egentlige spørgsmål, er lidelsen, ofrene, skabelsens succe, de metafysiske spørgsmål, som ikke kan reduceres existentially eller etisk. Kristendommen bliver derfor også nu — ligesom hos Grundtvig — forstået som svar på disse problemer, og først i anden række som svar på skylden. Og at indskrænke kristendommens svar til et blot at, en *causa efficiens*, umuliggøres. Et restriktivt greb er afsløret, når Løgstrup drister sig ud i at tale om opstandelse, om evigt liv, om Guds ubegribelige skjulte væren, om hans amoralitet, allestedsnærværelse og prædestination, alt sammen noget, man ikke kan nøjes med at klemme ind i den existentielle interpretations bekvemme skema eller forstå som blotte efficiencer.

Således hænger første og sidste fase af Løgstrups forfatterskab forbavsende godt sammen, og de rummer det konsistente og originale i forfatterskabet. Det gør ikke midterfasen til blot og bart intermezzo. Dels kommer der uopgivelige teologiske greb ind med den bultmannske linie, dels skærpes forståelsen af det for Løgstrup karakteristiske, og hans bestemmelse af forholdet mellem universelt og kristeligt kan kun forstås gennem denne skærpelse og den positive indoptagelse af bultmannske bestemmelser.

LITTERATUR

SETH ERLANDSSON: *The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13: 2—14: 23 (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 4)*. 195 s. C W K Gleerup, Lund 1970.

Doktorsavhandlingar i gammaltestamentlig exegetik hör inte till den svenska bokmarknadens allra vanligaste alster. Redan av den anledningen öppnar man med en viss iver och nyfikenhet Seth Erlandssons undersökning av Jes. 13: 2—14: 23, ventilerad i Uppsala i maj 1970. Nyfikenheten blir knappast mindre, när man upptäcker, att avhandlingen energiskt bekämpar den gängse uppfattningen att avsnittet är sekundärt och i stället driver tesen att det härrör från profeten Jesaja själv. Det är alltid spännande och stimulerande när vedertagna vetenskapliga åsikter betvivlas, och det kan ofta vara nyttigt att ifrågasätta sådant som blivit allmångods i forskningen. Följaktligen är det med en viss förväntan som man tar itu med boken på allvar för att se, hur förf. har lagt upp sin attack och hur den har lyckats.

Resultatet är inte lätt att sammanfatta i en enkel formel: avhandlingen har nämligen både förtjänster och brister, och först en relativt detaljerad diskussion kan ge en någotsånär riktig bild.

Avhandlingen har tre huvuddelar. Den första, "The Text", är den kortaste; den omfattar dels en översättning, dels ett textkritiskt kapitel. Översättningen har inte något egentligt nytt att ge. Den är väl medtagen snarast för att läsaren skall ha texten bekvämt till hands; tonvikten i avhandlingen ligger inte på det språkliga utan på dateringsfrågor. I 14: 22, där den svenska kyrkobibeln översätter "och jag skall utrota ur Babel både namn och kvarleva", låter förf. stadsnamnet få en betonad ställning: "and as for Babylon, I will eradicate its name and remnant", vilket knappast är korrekt — ingen-ting i grundtexten motiverar detta framhävande

de av stadens namn (en sådan särskild betoning kunde i hebreiskan ha markerats genom att ordet satts främst i satsen). Man undrar över anledningen till denna något missvisande tolkning. Förklaringen anar man så småningom: endast så kan nämligen satsen fås att stämma med förf:s teser längre fram i avhandlingen! I följande vers fäster man sig vid att ordet *qippod* utan vidare kommentarer tolkas som "igelkott" trots Knut Hagbergs sakkunniga och vältaliga plädering för översättningen "natthäger" (SvD 20/12 1953), accepterad av Joh. Lindblom i hans nyöversättning av Jesaja (Skrifter utg. av nämnden för svensk språkvård 31, 1965).

Jämförelsen mellan grundtexten och de gamla översättningarna hör inte heller till de intressantare partierna i boken; den är i stort sett vederhäftig men ibland rätt katalogartad. Inte på något enda ställe finner förf. anledning att avvika från den traderade grundtexten. Reaktionen mot tidigare generationers kläfingrika textändringar har förvisso varit nyttig, men när pendeln slår över till en nära nog vidskeplig vördnad för den masoretiska texten, har man anledning att bli betänksam. Kanske bör man påminna om att H. S. Nyberg — som ju tidigare och skarpare än någon annan gisslat emendationsraseriet — inte har fallit för frestelsen att gå till motsatt överdrift: "Dass es im AT verderbte Stellen gibt, braucht nicht erst bewiesen zu werden" (Studien zum Hoseabuche, 1935, s. 13; jfr listan på Nybergs korrigeringar av Hoseabokens masoretiska text s. 114 f.). Erlandsson överdriver principen om *lectio difficilior*; den måste användas med förstånd, annars kommer man till den orimliga slutsatsen att ett uppenbart korruptel alltid måste föredras framför en begriplig läsart eller en elegant konjektur: felet ger ju onekligen alltid en svårare text.

Avhandlingen vittnar i allmänhet om god be-

läsenhet och litteraturkännedom, men i det textkritiska kapitlet finns det ett par överraskande luckor. Den textedition som använts är Kittels *Biblia Hebraica*. Men Jesaja-häftet av den nya *Biblia Hebraica Stuttgartensia* kom redan 1968, och eftersom förf. eljest har utnyttjat arbeten tryckta så sent som 1970, borde denna viktiga edition med dess sparsamma men ytterst beaktansvärda emendationer ha varit med i diskussionen. 1968 utkom också James Barrs *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, som väl får betraktas som den mest betydande principdiskussionen på länge av textkritiska metodfrågor. Inte heller detta arbete har utnyttjats. Det är skada: Barrs bok har nämligen inte bara stort principiellt intresse utan behandlar direkt flera ställen i Jes. 13—14; framför allt när det gäller analysen av ett par LXX-ställen hade det varit av värde om Barrs bidrag beaktats. För den som vill undersöka de gamla översättningarnas vittnesbörd är avsaknaden av en kritisk Peshitta-utgåva ett problem. Jesajaboken är emellertid en av de få bibelböcker till vilka det faktiskt existerar en kritisk apparat (av G. Dietrich, *BZAW* 8, 1905), men förf. tycks inte känna till den.

Den andra huvuddelen heter "The Context". Erlandsson vill inte isolera Jes. 13—14 från dess sammanhang i Jesajaboken utan undersöker först dess ställning i komplexet 13—23. Tidigare analyser av Jes. 1—39 granskas, och det är i detta avsnitt som förf. sätter in sitt generalangrepp mot föregångarnas metoder och kriterier. Forskningsläget tecknas som totalt förvirrat: vad den ene betraktas som sent material är enligt den andre tidigt, vad en utmönstrar som oäkta uppfattar en annan som jesajanskt. I detta läge, menar förf., måste man ifrågasätta kriteriernas värde och metodernas objektivitet. Så diskuterar han de tre huvudtyper av kriterier som använts av tidigare forskare: idéhistoriska, historiska och språkliga. Här hittar man åtskilliga vettiga synpunkter, och Erlandsson har säkert rätt i att alltför många kommentatorer med alltför stor säkerhet på alltför lösa grunder sendaterat stycken ur Jesajaboken och andra böcker. Men just om man instämmer i Erlandssons allmänna önskemål om en prövning av kriterier och slutledningar, blir man lätt en aning besviken på avhandlingen. Skälen är framför allt två: kritiken av föregångarna är alltför lättvindig, och författaren gör sig själv skyldig till just de fel som han anklagar andra för (därom mera nedan). Också den som i åtskilligt står kritisk till vissa

analyser och argument i äldre forskning har svårt att undgå intrycket, att förf. gör det en smula för lätt för sig. Teckningen av forskningsläget är en polemisk förenkling; förf. målar upp en bakgrund i de mörkaste färger, mot vilka hans egen undersökning sedan skall lysa desto klarare. Men alla som hittills har sysslat med Jesaja har kanske ändå inte varit klåpare, och förf:s förnuftiga reflexioner i metodfrågorna har nog inte riktigt det nyhetsvärde som han tycks föreställa sig: *Vixere fortes ante Agamemnona*. Ett exempel valt på måfå: i G. B. Grays kommentar till Jes. 1—27 (ICC), publicerad 1912, finner man i inledningen ett avsnitt, som behandlar just frågan om kriterierna för urskiljandet av senare stoff i Jesajaboken. Gray räknar med tre typer av kriterier: historiska, språkliga och idéhistoriska — dvs. Erlandssons tre typer. Hans slutsats förefaller mig ge uttryck åt den metodiska medvetenhet som Erlandsson efterlyser: "In most cases a final judgment on any passage will rest in some measure on criteria of all three classes; and in cases where no single type of criteria yields ground for certainty, the combination of probabilities derived from a study of the three classes may yield a high degree of probability approaching certainty; in others, even all the criteria combined will only give a balance of probabilities . . . , and sometimes this will be of the slightest kind, so that to one observer the balance may seem, if it inclines at all, to incline to one side, though to another observer it will appear to incline to the other" (s. lix). Om de metodiska grundsatser Erlandsson proklamerar har i själva verket majoriteten av gammaltestamentliga forskare rätt länge varit eniga.

Erlandssons ensidigt negativa bedömning av tidigare forskning bygger på ett enkelt resonemang: eftersom forskarna inte har nått fram till enighet, måste deras metoder och kriterier vara i grunden felaktiga. Detta är sväriligen en bindande slutsats. Man kan tänka sig flera olika orsaker till bristen på konsensus. En naturlig förklaring är att dateringsproblemen ofta helt enkelt är svåra: materialet är så sprött och hållpunkterna så få, att det inte är möjligt att nå full visshet. I ett sådant läge är det rimligt att pröva olika hypoteser, och mångfalden av föreslagna lösningar behöver då inte vittna om oklara kriterier eller dubiösa metoder, bara om svårigheten att dra säkra slutsatser. Vad man kunde anmärka på vore att det som bara är en möjlighet alltför ofta givits rang av visshet. Men formulerar man kritiken så, går förf. själv inte fri. Vidare måste man skilja mellan metod-

reglerna som sådana och deras tillämpning i det enskilda fallet. Två forskare kan hylla samma metodiska principer och ändå komma till olika resultat, därför att den ene strängt och följdriktigt genomför dessa grundsatser, medan den andre inte gör det. Felet skall då inte sökas i metoden som sådan utan i tillämpningen av den. Metodproblemen är alltså åtskilligt mera komplicerade än vad Erlandssons schwungfulla svart-vit-målning låter ana.

Resten av denna andra huvuddel innehåller förf:s egen genomgång av det större sammanhang som utsagan mot Babel tillhör, dvs. 14: 24—23: 18. Resultatet blir att hela denna del av Jesajaboken — som vanligen brukar betraktas som en samling utsagor av varierande ursprung — är en medvetet komponerad helhet med hotet från Assyrien som ett genomgående tema; den hör alltså till Jesajas egen tid och hänger samman med Jesajaboken i övrigt.

Naturligtvis hinner analysen av ett tiotal kapitel på knappa 40 sidor sällan bli så grundlig som man skulle ha önskat, och mycket har med nödvändighet blivit en smula skissartat. Två ting tycks mig speciellt värda att påpeka. Det första är att förf. i flera fall på ett intressant sätt har visat, att en datering till tiden kring år 700 ter sig möjlig också när det gäller texter, som ofta har betraktats som sena. Det andra är att han inte heller i detta avsnitt tar tidigare exegeters resonemang på tillräckligt allvar. Det gäller både meningsfränder och motståndare. Ofta innebär förf:s argumentation för en datering till 700-talet ett återupplivande av tidigare försök i samma riktning. Så har t.ex. hans uppfattning av Jes. 21: 1—10 förut hävdats av en rad äldre exegeter (se t.ex. forskningsöversikten i Buhls kommentar *ad loc.*), men detta blir aldrig klargjort för läsaren. I nyare tid har samma syn skickligt företrätts av John Bright (i Peake's Commentary on the Bible, 1962), men Erlandsson hänvisar till Bright bara i en fotnot som rör en detalj — att det väsentliga i hans tolkning av Jes. 21 finns redan hos Bright framgår inte. Metodiskt mest betänkligt är dock att de argument som talar för en annan datering än den förf. hävdar så sällan blir presenterade och ordentligt bemöta. Vad vi får är i allmänhet en — i och för sig ofta intressant och beaktansvärd — demonstration av möjligheten att datera en text till Jesajas egen tid, en presentation av de argument som talar för Erlandssons datering. Här ville man påminna förf. om hans egna förträffliga påpekanden, t.ex. s. 57: "The problem involved, however, is that one is often tempted

to find in the text the historical situation which one would like to see there." Den frestelsen tycks förf. inte alltid ha kunnat motstå. Ett exempel är hans behandling av Jes. 23, utsagan om Tyrus. Den historiska situation som förf. uppenbarligen helst vill finna i texten är en som går att förena med ett jesajanskt författarskap, och han gör ett aktningsvärt försök att tolka texten som en spegling av situationen mot 700-talets slut. Men det är naturligtvis inte nog att visa, att en datering till 700-talet är tänkbar: andra dateringar är också tänkbara, och då blir ju frågan vilken av flera möjliga dateringar som är den mest sannolika. Joh. Lindblom har nyligen i en grundlig undersökning av Jes. 23 (ASTI IV, 1965) kommit till resultatet att kapitlet handlar om Tyrus' förstörelse år 332 f.Kr. Gången i Lindbloms bevisföring är denna: först visas att texten är en skildring av något som redan skett, inte en profetia om framtiden; så konstateras att dikten handlar om stadens fullständiga förstörelse; nu har Tyrus veterligen aldrig blivit förstört förrän år 332; alltså är dikten i Jes. 23 inte äldre än 332; den måste då också vara ett sent inskott i Jesajaboken. Vill man nu som Erlandsson hävda en annan datering, måste man också vederlägga Lindbloms (och andras) argument. Men så har inte skett; förf. nämner inte ens att texten faktiskt talar om Tyrus' förstörelse.

I bokens tredje och avslutande huvuddel, "The Contents", följer så den närmare analysen av Jes. 13: 2—14: 23. Den har samma förtjänster och brister som tidigare avsnitt: tesen att texten är jesajansk drivs med energi och uppslagsrikedom, men förf. har i alltför stor utsträckning nöjt sig med att peka på vad som kan tala för denna tes utan att på allvar bemöta de argument som talar mot den och för andra dateringar.

Först diskuteras avsnittets komposition och form (ett tema som kanske inte passar så bra under huvudrubriken "Innehållet"). Mot en nästan enhällig uppfattning hos tidigare uttolkare från Hieronymus och framåt hävdar Erlandsson här den intressanta tesen att 13: 2—18 inte handlar om Babel utan om Assur. Skälet till att man allmänt uppfattar kap. 13 som ett "Domsord över Babel" (så kyrkobilens kapitelrubrik) är enkelt: v. 1 börjar med överskriften "Utsaga om Babel", och i v. 19 nämns sedan uttryckligen Babel och kaldéerna. I det mellanliggande avsnittet talas det mera allmänt om härskare, högmodiga, våldsverkare, etc. Det faktum att själva ordet Babel inte förekommer

i v. 2—18 utnyttjar Erlandsson nu för hypotesen att dessa verser handlar om Assyrien. Helt omöjlig är tolkningen kanske inte — när det gäller dessa dunkla domsorakel är det ju ofta svårt att slutgiltigt slå fast vad profeten syftat på. Men det hade krävts en långt mera omsorgsfull argumentering än den förf. presterat, särskilt som denna punkt är avgörande för bokens huvudtes. Det är ibland alltför tydligt att argumenten värderas inte efter sin egen vikt utan efter sin användbarhet: främjar de förf:s tes, läggs de i vågskålen, annars förbigås de. Det gäller t.ex. iakttagelser om språkbruket. Att ordet *'arišim* (1917: våldsverkare) i Jes. 29:5 används om assyrierna får tjäna som stöd för hypotesen att detta ord syftar på assyrierna också i 13:11. Däremot bekymrar det inte förf. att ett par av de ord som används om Babel och dess öde i v. 19—22 också brukas om våldsverkarna i v. 2—18: själva faktum finns registrerat men anses tydligen inte ha något bevisvärde, eftersom det talar mot förf:s tes att v. 2—18 och v. 19—22 handlar om helt olika ting. Det är knappast rimligt att åberopa en likhet i språkbruket mellan Jes. 13 och Jes. 29 samtidigt som man underlåter att tillmäta sådana likheter inom kap. 13 någon vikt.

Också den kända smädesången i kap. 14 över konungen i Babel handlar enligt Erlandsson om Assyrien. Han kan här anknyta till tidigare forskares påpekanden att många drag i dikten kunde passa in på en assyrisk tyrann. Den slutsats man i allmänhet drar är att en äldre smädedikt, som ursprungligen kan ha handlat om Assyrien, här har tillämpats på Babel. Denna försiktiga och som det förefaller sannolika bedömning tilltalar dock icke förf., som tycks ha en speciel förkärlek för tolkningar, som möjliggör en datering till omkr. år 700. Men går en sådan datering verkligen att förena med det faktum att smädesången dock gäller "konungen i Babel" (v. 4)? Också detta hinder klaras: "konungen i Babel" antas beteckna konungen i Assyrien, eftersom de assyriska härskare som underkuvat Babylonien markerade sin överhöghet med att också lägga sig till med den babyloniska kungatiteln. Denna något krystade förklaring underbyggs med en hänvisning till att Tiglat-Pileser i 2 Kon. 15:19 kallas "Pul", vilket är det namn han använde som konung i Babel. Erlandsson underlåter dock att nämna, att denne regent just i den citerade bibelversen kallas — "konungen i Assyrien"!

Följande avsnitt tar upp språkbruk och mo-

tiv. Bakgrunden är äldre forskares påståenden att språkliga drag tyder på att Jes. 13—14 är oäkta. Förf. presenterar en rad listor på ordförrådet i dessa kapitel: sådana ord som dessutom finns både i Jes. 1—39 och i 40—66, ord som återfinns i antingen 1—39 eller 40—66, ord som i övrigt saknas i Jes., och rena *hapax legomena*. Dessa listor innehåller en hel del av intresse och ger nog anledning till en viss skepsis gentemot tidigare försök att på språkliga grunder sendatera stycket, men tyvärr saknas en egentlig analys av materialet (förf. talar visserligen om sin "analysis of the diction" men menar då helt enkelt ordförteckningarna som sådana). Frågorna om ordförrådets roll vid författarbestämning är komplicerade och det finns en del skrivet om saken — problemet är ju ett som exegeterna har gemensamt med litteraturhistoriker och antikforskare — och det känns därför litet snopet att bara få materialet presenterat i tabellform utan ordentlig analys och utan hänvisningar till litteratur i ämnet. Därtill måste man konstatera att en undersökning av textens "diction" inte gärna kan stanna vid en registrering av ordförrådet utan också borde ha berört syntax och stil. Analysen av "motiven" är också i ytligaste laget och nöjer sig i stort sett med en katalogisering av likheter; frågan om vilken typ av likheter vi har att göra med — gemensam författare? traditionella, stereotypa motiv? etc. — ställs aldrig på allvar. Problemet aktualiseras bl.a. av ett avsnitt, som bär rubriken "Motifs Related to Prophecies in General" och som alltså behandlar överensstämmelser mellan Jes. 13—14 och andra profetböcker i GT. Läsaren kan knappast undgå att fråga sig, vad alla de paralleller som här noteras både i fråga om fraseologi och motivval innebär för bedömningen av de överensstämmelser inom Jesajabokens ram som Erlandsson förut registrerat. Men den frågan blir aldrig besvarad.

Efter en kortfattad jämförelse mellan Babelutsagan och Jer. 50—51 följer så avhandlingens sista avsnitt, som behandlar utsagan "i ljuset av dess kontext och historiska bakgrund". Det är snarast fråga om en sammanfattning av tidigare kapitel, och bokens sista sats summerar huvudtesen: den undersökta texten "has both its linguistic and historical context in the accounts of the prophet Isaiah on the occasion of the Assyrian occupation" (s. 166).

Det lär redan ha framgått av de invändningar som antytts ovan att denna tes knappast är tillräckligt underbyggd. Att jag i så

stor utsträckning pekat på metodiska brister beror naturligtvis i första hand på att jag uppfattar dem som avhandlingens akilleshäl — men också på att förf. själv så överlägset utdömt sina föregångares metoder, att man har rätt att särskilt noga granska hans egna. Det torde också ha framgått att boken har uppenbara förtjänster: förf. är beläst och uppslagsrik och förstår att utnyttja sina historiska insikter för att belysa en text, han har goda språkkunskaper, och han skriver redigt och klart. Men med all sin fyndighet och lärdom påminner han litet för mycket om en skicklig försvarsadvokat. Också en sådan kan förvisso dra fram viktigt och värdefullt material. Men riktigt opartisk är han inte. Man merkt die Absicht, och det är inte utan att man blir en smula förstämnd — åtminstone om man är gammalmodig nog att anse, att en forskares uppgift inte är att stå till tjänst med en partsinlaga utan snarare påminner om domarens vanskliga värv att väga skäl och motskäl för att få reda på hur det faktiskt förhåller sig.

Bertil Albrektson

TRYGGVE N. D. METTINGER: *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 5. 186 sid., C W K Gleerup, Lund 1971.*

Tryggve Mettingers avhandling behandlar de civila högre ämbetsmännen under kungatidens Israel. Ett stort antal detaljundersökningar har ägnats åt innebörden i dessa olika ämbeten, och vitt skilda aspekter har anlagts på ämbetsinnehavarnas funktioner. Detta framgår inte minst av litteraturförteckningen med dess över 600 titlar. Den sammanhängande framställning författaren ger är däremot den första i sitt slag. Arbetet blir härigenom dubbelt värdefullt.

Efter en introduktion presenterar förf. de tre grundläggande förteckningarna över ämbetsmännen: 2 Sam. 8: 15—18, 2 Sam. 20: 23—26 och 1 Kon. 4: 1—6. Huvuddelen av avhandlingen ägnas därefter åt en behandling av ämbetsstitlarna i tur och ordning. Förf. finner att den kunglige sekreteraren, *sofer*, är ett ämbete som tillskapats efter egyptisk modell. Davids sekreterare hette Seraja — andra texter har Shisha, men detta är skrivarens egyptiska titel, som Cody har påpekat. Sekreteraren hade tydligen bl.a. till uppgift att föra statsannalerna.

Tillsammans med sekreteraren nämns ofta *mazkir*. Han har uppfattats som kunglig proto-

kollförare. Septuaginta har också i Jes. och Krön. ὑπομνηματογράφος, ett ämbete av motsvarande innebörd vid ptoleméerhovet. Förf. avvisar emellertid denna tolkning med motivering att Krön. i så fall också borde valt ett nära till hands liggande ämbete vid ptoleméerhovet för att återge *sofer*. Mot detta kan invändas att *sofer* var ett så mycket vanligare ord, och att översättaren här ej kom i samma förlägenhet som vid *mazkir*. Däremot gör förf. rätt i att avvisa Septuagintas tolkning på 200-talet f.Kr. som avgörande för vad ordet har betytt 800 år tidigare. Förf. finner att *mazkir* bör var bildat efter ett egyptiskt ord med innebörden "upprepa, proklamera" och som ämbete ha betecknat den kunglige härolden. Förf. följer här Begrich under avvisande av Reventlows tolkning av *mazkir* som "der Anklagevertreter des Bundes".

"Konungens vän", *re'ä hammäläkh*, har bl.a. uttolkats som konungens "best man" eller kontaktman, när konungen skulle ingå ett äkten-skap. Även om man finner en god motivation för detta ämbete, inte minst under Salomos regering, avvisar förf. denna tolkning och ansluter sig till det mera allmänna "rådgivare".

En tyngdpunkt i avhandlingen är *ashär 'al habbajit*, "han som är över huset". Åt denne ämbetsman ägnas 40 sidor. Förf. ansluter sig till en uppfattning, som M. Noth framkastade 1927, enligt vilken "han som är över huset" var chef för det kungliga krongodset. Denna tolkning kan förf. underbygga med åtskilligt arkeologiskt material. På ett förtjänstfullt sätt förs också Josefsberättelsen in i diskussionen, när det gäller att fixera hur man på Salomos tid har uppfattat denne egyptiske ämbetsman. Ett intressant problem, som förf. också vidrör i detta sammanhang, är förhållandet mellan den gamla jordbesittningsrätten i dess specifikt israelitiska utformning och den nya kungliga jordbesittningen.

Därefter behandlas *ashär 'al hannissavim*, "han som är över fogdarna". Salomo indelade landet i tolv förvaltningsdistrikt under var sin fogde. Det har länge varit ett problem att Juda saknas bland distrikten. Förf. framlägger den enkla förklaringen att Juda sorterat direkt under överfogden. De tolv övriga distrikten är i själva verket elva, då ett bör vara ett tillägg. Detta framgår vid en närmare analys av texten.

Slutligen behandlas *ashär 'al hammas*, "han som är över tvångsarbetarna". — Förf. ställer därefter avslutningsvis frågan hur det egyptiska inflytande, som ständigt konstateras, rent konkret har förmedlats. Det svar som ges är att en

skrivarskola, som måste ha funnits i Jerusalem, och där dessa ämbetsmän har utbildats, har fungerat som förmedlare av egyptisk kultur, även i vidare mening.

Föreliggande arbete har tvingat sin författare att tränga in i grundläggande metodfrågor på en rad skilda områden. Ett sådant område är textkritiken, där inte minst Septuaginta spelar en viktig roll. Förf. borde här ha valt att följa den mera fullständiga Brooke—McLean helt och hållet. Således bör *L* tilläggas nederst på sid. 25, efter *MV*, och formen $\sigma\sigma\alpha$ *O* på sid. 26 utgå. Denna form är densamma som $\sigma\epsilon\iota\sigma\alpha$ *AMV* överst på sidan. *O* och *L* borde enligt Rahlfs (om man väljer att följa denna utgåva) varit kursiverade. På sid. 26, not 1, bör också påpekas att *Z* är en handskrift som ingår i gruppen *L*. På sid. 22 kan den fjärde formen, i 1 R 4,3, utgå. Rahlfs väljer denna läsart, men flertalet septuagintahandskrifter har en annan läsart.

Dessa anmärkningar drabbar emellertid inte författarens textanalys i egentlig mening. De val som görs mellan olika läsarter synes mig vara sunda och väl balanserade. — Ett par intressanta metodfrågor skymtar också på sid. 26, andra finstilta stycket, där förf. tänker sig att ett hebreiskt *waw* blivit ett grekiskt *iota* i vissa septuagintatexter, och på sid. 27, andra stycket, där en variant av samma ord förklaras med hjälp av hypotesen om en transkriberad hebreisk text som förlaga för Septuaginta. Såväl denna senare teori som antagandet av olika förbindelselinjer mellan den hebreiska grundtexten och vissa delar av Septuaginta är fullt rimliga hypoteser, även om nya invändningar på senare tid har gjort dem något bräckligare. Ur methodsynpunkt är det viktigt att sådana hypoteser inte bara utnyttjas som hjälp i en konkret detalj utan också får spela in på den syn man har på texten i stort. (Detta sagt mera som en allmän kommentar, inte direkt med adress till förf. av föreliggande arbete.)

Trygve Mettingers undersökning vittnar om en stor beläsenhet och en stor frimodighet såväl inför nytt material som inför etablerade auktoriteter på skilda områden. När författaren efter diskussion med olika uppfattningar intar sin egen ståndpunkt sker detta emellertid sakligt och välavvägt. Framställningen är, trots det speciella ämnesområdet, lättillgänglig och stundom t.o.m. medryckande. Allt detta sammantaget gör att boken väl kommer att försvara sin plats som ett bidrag till den internationella gammaltestamentliga forskningen.

Bo Johnson

A. J. BJÖRNDALEN M.F.L.: *Förste Mosebok. En kommentar.* 300 sid. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1970.

Då studenternas kunskaper i språk som engelska och tyska de senaste åren betydligt avtagit, synes introducerandet av lättillgänglig, kvalificerad litteratur i teologin vara en angelägen uppgift. För att begränsa oss till Gamla Testamentet har vi länge saknat en sådan kommentar till Genesis, en skrift, vilken av lättförståeliga skäl spelar en väsentlig roll i studierna. Denna brist har nu avhjälpats genom en nyutkommen norsk bok: *Förste Mosebok. En kommentar.*

På titelsidan upptages icke mindre än åtta namn. Boken är resultatet av ett samarbete mellan en grupp teologer på Menighetsfakulteten i Oslo och forskningsstipendiat Anders Jörgen Björndalen, som också har redigerat arbetet.

Kommentaren är upplagd för att betjäna textstudiet på nybörjarstadiet. Därtill är den också i hög grad lämplig. Den förutsätter ett minimum av insikter i hebreiska och kan även med behållning läsas av lekmannen. Bokens disposition och arbetsmetod är som följer.

Efter en inledande, isagogisk översikt följer kommentaren, uppdelad i de fyra avsnitt som Genesis sönderfaller i: Urhistorien, Abrahamskretsen, Jakob-Esaukretsen och Josefskretsen. Vart och ett av dessa avsnitt har en inledning och därefter exeges. Exegesen följer följande arbetsschema: avgränsning, form, plats, text (med vissa variationer). Det är ju vanligen så kommentarer arbetar. Man kan dock lägga märke till att det här inte finns någon motsvarighet till rubriken "Ziel" i *Biblischer Kommentar*. Detta är så mycket mer påfallande som kommentaren härstammar ur en krets tillhörande Menighetsfakulteten. Utblickar mot NT saknas för den skull inte; sådant stoff finns insprängt i framställningen inte minst i urhistorien.

De olika bidragen är av genomgående hög klass. I det isagogiska kapitlet frapperas man av hur litterärkritiskt konservativ författaren är. Här redogöres för en klassisk fyrkällshypotes med vissa, främst av Noth, betingade ändringar. "P-kretsen har slutredigerat Tetrateuken med auktoritet från Gud" heter det helt trosvisst.

I övrigt märker man en myckenhet av komparativt stoff ur religionshistorien. P.g.a. bokens relativt ringa omfång har framställningen blivit komprimerad, dock ej så mycket att tydligheten blivit lidande. Trots de många författarna

märker man ingen ojämnhet i detta hänseende. Störande är emellertid de ideliga tryckfelen, mest gällande siffror. På sista sidan räknas inte mindre än 35 corrigenda upp.

I Gen. 49: 10 vidhålls översättningen "fredsfursten" av shiloh, trots att numera nästan ingen forskare skulle göra så. I slutet av boken finns en mycket utförlig litteraturförteckning, som Björndalen har sammanställt, och som kan bli till stor användning för fortsatta studier.

Som helhet betraktad är det en god kommentar till denna viktiga bibelbok. För att kunna vara helt lämpad för teologiska studier i Sverige — som de *nu* bedrivs — borde emellertid större hänsyn till den hebreiska texten tagas. Man saknar sålunda nästan helt diskussion om textens ursprungliga ordalydelse, en tystnad, som emellertid till en del kan förklaras av textkritikens nuvarande återhållsamma attityd. Kommentaren är i övrigt inget originellt arbete — det gör den inte anspråk på att vara — men väl en lugn och klar exponent av sin tids teologi.

Sten Hidal

ERNST WÜRTHWEIN: *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament. Gesammelt und herausgegeben von A. H. J. Gunneweg zum 60. Geburtstag von Ernst Würthwein. 319 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. Pris DM 38.*

Den tyske teologen Ernst Würthwein, professor i Marburg, är väl i Sverige mest känd för sitt arbete "Der Text des Alten Testaments", en föredömlig introduktion i den hebreiska bibeltextens historia. Det är därför med intresse man tar del av en nyutkommen bok, *Wort und Existenz*, med undertiteln: *Studien zum Alten Testament*.

Innehållet är mycket blandat och härstammar från skilda tider. En del har tidigare varit infört i olika festskrifter och tidskrifter. Endast två bidrag ligger i tiden före 1945, en uppsats med titeln "Vom Verstehen des Alten Testaments" och författarens "Habilitationsschrift" om Jobs bok. I den första uppsatsen märker man ett tydligt beroende av Bultmann, vilket författaren också tillstår i en fotnot. Boken är ju även utgiven av en professor i Marburg.

I övrigt finns mycket av intresse att hämta i boken, ehuru knappast något nytt. Bland uppsatserna märks titlar som: "Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament", "Amos-Stu-

dien", "Kultpolemik oder Kultbescheid", "Erwägungen zu Psalm 73". Boken avslutas — som man kan göra i Tyskland — med en predikan över Gen. 8 och 9, "Der Lebensgrund".

Sten Hidal

Ur Nya testamentet. Kommentarer till valda texter. Utg. av Lars Hartman. C W K Gleerup, Lund 1970.

Efter de år 1969 på Gleerups förlag utgivna volymerna *En bok om Gamla testamentet* och *En bok om Nya testamentet* har nu utgivits kommentarer över valda delar av de båda testamentena. Dessa är skrivna i anslutning till de förstnämnda böckerna, och ständiga hänvisningar till dessa görs. Kommentarererna skall särskilt tjäna undervisningen i religionskunskap, och de ger goda exempel på hur bibeltexter behandlas i modern exegetik. Det må genast sägas, att studenter som verkligen utnyttjar dessa kommentarer med deras anvisningar kan få en ganska god kunskap om exegetisk behandling av bibeln. Böckerna i fråga kan emellertid begagnas av alla som vill följa med modernt teologiskt arbete; de innehåller mycket av intresse för varje teolog.

Vi håller oss här blott till "Ur Nya testamentet". Då arbetet är skrivet som en handledning för undervisningen och på sitt sätt är en lärobok, kan det knappt recenseras. Det borde då gälla att bedöma dess användbarhet för undervisningen, men blott erfarenheten kan väl avgöra, i vad mån eleverna kan tillgodogöra sig vad arbetet vill ge.

Här gör vi bara några teologiska anteckningar i marginalen, utan anspråk på att i vanlig mening recensera boken och utan att ens nämna något om alla bidragen.

Det är tydligt att utgivaren, L. Hartman, har stor pedagogisk förmåga. Hans inledning är åskådlig, ofta roande, och hans kommentarer klara. Ibland förenklar han nog för mycket — om i pedagogisk avsikt eller på grund av sin allmänna läggning får vi lämna därhän — såsom då han förklarar, att "lagen" enligt Paulus spelat ut sin roll i och med att Kristus kommit (sid. 17, jfr sid. 302). Riktigt så enkelt är det väl inte, även om man kan medge, att ordet "lag" hos Paulus har annan betydelse än i 1878 års katekes. Om pedagogiken överförenklar problemen, gör den inte den tjänst den borde. Kommentarererna i övrigt har just en

styrka i att visa, hur GT ligger bakom det mesta i NT, men då stämmer det dåligt att säga, att lagen i GT spelat ut sin roll. — På det hela taget synes emellertid Hartmans kommentarer mycket lärorika och givande, om man än kan fråga, om det verkligen är pedagogiskt att stycka sönder framställningen så mycket som sker genom många rubriker. — Hartman ger sig inte in på moderna, av tysk existensfilosofi påverkade idéer om den historiska förståelsens innebörd, enligt vilka utläggaren av ett skeende är intagen i dettas verkningsfält. Han ger däremot utmärkta, konkreta prov på en exakt, historisk analys i vedertagen mening och ställer som mål att nå en förståelse, där slutstadiet av interpretationen är att på nutida språk uttrycka den innebörd texten ursprungligen haft. Först efter denna interpretation blir för honom problemet aktuellt, vad texten kan betyda i nutida förkunnelse och kristet liv; han skiljer alltså mellan exegetisk förståelse av texten och dess tillämpning i t.ex. predikan.

Ett problem som inte i denna bok kunnat behandlas närmare är sanningsfrågans principiella innebörd. Den kan avse historiciteten av det som berättas, och till denna sida av problemet har kommentarerna tagit stor hänsyn. Men sanningsfrågan kan också avse innehållet i det som förkunnas; det gäller då först att rätt återge texternas "budskap" och vidare att förstå dettas "sanning" — den sista frågan har mindre kunnat beröras. Det är viktigt att hålla klart både uppgiften att undersöka det berättades historicitet, resp. se paralleller till ord och uttryck i judisk eller hellenistisk miljö, och att verkligen söka ge akt på det budskap som framföres. Gerhardsson har påpekat, att man kan pröva evangelietexternas historicitet och fråga vad som verkligen hänt, men, fortsätter han, "vid detta arbete får exegeten ofta anledning att göra reflexionen att en envis fixering vid historicitetsfrågan nästan alltid blockerar förmågan att adekvat uppfatta vad textens upphovsman vill ha sagt, ja ofta nollställer textens 'budskap'" (sid. 116). Detta synes oss helt riktigt. — Men tilläggas må, att också om man lyckats väl med att återgiva "budskapets" innehåll, frågan återstår, hur detta "budskaps" sanning skall förstås i modern tid och alltså vad det betyder för oss. Det kan medges, att den frågan måste kringgå i en bok sådan som denna. Annars hade man väl fått gå mer in på hur t.ex. en sådan som Bultmann sökt lösa sanningsfrågans båda aspekter, i det att han dels givit sitt ytterst radikala svar på historicitetsfrågan och dels i den "existentiala interpre-

tationen" svarat på hur han ser på 'budskapet' och dess betydelse för vår tid. Man kan naturligtvis mena, att hans lösning är ohållbar, vilket den enligt vår mening är; men man får då gå andra vägar för lösning av sanningsfrågan. En av dessa vägar, där sanningsfrågan intensivt genomarbetats, är ju Anders Nygrens religionsfilosofi. Man kan också gå andra vägar, men kanske borde det i pedagogisk avsikt ha klargjorts, hur nödvändig en religionsfilosofisk behandling av sanningsfrågan är.

Om vi återgår till Gerhardssons påpekande, att ett ensidigt fasthållande vid historicitetsfrågan kan "nollställa" frågan om "budskapets" innehåll, kan ett exempel på detta vara den vanliga behandlingen av förhistorierna till Matt. och Luk., där "jungfrufödelsen" i biologisk mening kunnat framstå som det avgörande historicitetsproblemet. Därigenom fördöljes dock, vad det är som texterna verkligen velat säga. Något liknande kan sägas om Jesu uppståndelse. I inledningen till utläggningen av Matt. har Gerhardsson rört vid betydelsen att förstå evangelisternas frågeställning och påpekat att framställningen tillhör den "haggadiska" typen (sid. 115). Härtill kunde anslutas långtgående reflexioner rörande det principiella förhållandet mellan vad som ibland kallas *quaestio facti* och vad texten vill säga, något som man kan spåra bl.a. genom dess stil och frågeställning.

Hur viktigt det är att nalkas texten med riktiga frågeställningar och inte låta moderna tänkesätt förvirra uppfattningen av vad texten avser att förkunna, kunde exemplifieras genom något som ligger vid sidan av dessa kommentarer och hör till GT men som kan hänvisas till såsom en parallell, nämligen skapelseberättelsen. I *Ur Gamla testamentet* har G. Gerleman på ett synnerligen skickligt sätt berört frågan i "Sammanfattande synpunkter" (sid. 21 ff.). Han gör klart, att det inte alls är en "berättelse" i vanlig mening, som ges i framställningen av skapelsen, det är inte en "tro" på hur naturförloppen varit och hur världen kommit till, som framlägges med krav på att antagas. Man kan rent stilistiskt visa, att det inte är fråga därom utan snarare om något i stil med en hymn eller lov-sång. Människan ställes inför enkla, kända fakta; hon erfar att hon är insatt i en värld, som hennes förnuft inte kan råda över. Men i denna kan hon lovprisa den, som satt henne där för att tjäna, inte i sista hand för att vara herre över allt (blott att råda över vad som givits henne). Så handlar berättelsen egentligen inte om *världen* och dess uppkomst utan om *Gud*, som talar till människan som till sin tjä-

nare. — Denna synpunkt, som Gerleman också annorstädes fått fram (Genesis handlar inte om intressanta och förebildliga *människor* utan om *Guds* gärningar och hans tankar för vilsegångna människor) är upplysande och kan klargöras också rent stilistiskt; man skulle önska en bibelteologi, som på detta sätt tillrättalägger arten av framställningarna och därmed anger de frågeställningar som man bör bruka vid förståelsen.

För Nya testamentets del skulle man förvisso ha behov av något sådant, vilket kunde göra underberättelser, Johannesskrifternas sätt att förkunna de sanningar, de vill föra fram, sammanhanget mellan synoptikernas förkunnelse och t.ex. Pauli m.m. begripligare och som kunde hindra, att man fastnar i historicitetsfrågor och tror, att därmed alla exegetiska frågor har lösts. Ansatser till vad vi skulle önska finns i kommentarerna, men man skulle (också ur pedagogisk synpunkt) vilja ha litet mer principiella utredningar, om än en del finns i En bok om Nya testamentet. Men det är vid arbetet med sådana kommentarer som dessa nog en ständig frestelse att låta historicitetsfrågorna kväva frågorna om "budskapet" och vad det ville säga — det var väl insikten om denna frestelse, som en gång kom t.ex. Fridrichsen att bli skeptisk mot den liberala teologins tillvägagångssätt.

Särskilt instruktivt och tacknämligt synes det oss vara, att författarna till detta kommentarverk så ofta hänvisat till GT. I En bok om Nya testamentet har frågan ju behandlats mer principiellt. Men också här hade det nog varit gott att mer få understruket, vad *det nya* i NT är, både i förhållande till GT och framför allt i förhållande till samtida judendom — det sista särskilt behövt, då numera det senjudiska materialet blivit en av de viktigaste källorna för förståelsen. I En bok om Nya testamentet har Riesenfeld pekat på Guds herravälde över sitt egendomsfolk (och även över andra folk) såsom ett "grundmotiv som de gammaltestamentliga skrifterna framställer som det centrala" (sid. 370). Det fulla förverkligandet därav väntade man av den utlovade Messias. — Man kunde då fråga, om inte "grundmotivet" i NT kunde sägas vara Jesus såsom Messias, eller rättare: det sätt på vilket denne förverkligade Messias-tanken genom hela sin gärning; *han* ensam fyllde helt lagen, sammanfattad i Deut. 6, 4 f., men han gjorde detta inte bara för egen del, utan hans lydning mynnade ut i självtgivelsen på korset; Guds kärlek till världen utgav honom där och han förblev i lydning för människors

frälsnings skull. Om man här talar om "grundmotiv" (såsom i A. Nygren, Den kr. kärlekstanken), syftar detta naturligtvis inte på kristnas kärlek till varandra som ett empiriskt fenomen (med rätta avvisat i En bok om Nya testamentet, sid. 364) utan på *Guds* kärlek i Kristus, och för människors del på livet "i Kristus", så som Paulus kan uttrycka det t.ex. i Gal. 2, 20. — Gerhardsson har här, såsom i flera andra skrifter, lagt särskild vikt vid Jesu helhjärtade lydning för Israels "bekännelse" (Deut. 6, 4 f.) — man skulle önska, att han i detta kommentarverk fått på sin lott att utlägga frestelseberättelserna och liknelsekapitlet i Matt. 13. Förståelsen av detta bud där kunde direkt då fått belysa utläggningen av Getsemanekampen och lidandet. Jesu väg till döden innebar lydning mot den Gud, som givit detta bud; Jesus sökte inte bevara sitt liv utan miste det. Ordet på korset "min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig" betecknar Gerhardsson, enligt vår mening med rätta, som höjdpunkten i lidandet.

Vid denna framställning leds man emellertid att fråga efter förutsättningarna för och konsekvenserna av denna Jesu helhjärtade lydning för Deut. 6, 4 f. Är inte förutsättningarna i NT förstådda så, att han var den av Gud sände, den från honom komne, Guds Son, så som också Joh.ev. utför saken? Var de inte att han var "människosonen", Messias, den lidande tjänaren, så som dessa tankar fick sin tolkning genom hans gärning? I så fall har vi en utgångspunkt däri att förstå förhållandet också till Paulus. Och lärjungarnas efterföljelse blev då inte ett liv efter en viss modell, som en människa kan följa, om hon bara får den presenterad för sig och får inspiration därtill, utan något helt nytt: livet "i Kristus", med honom under hans livstid och senare med den uppståndne och levande Herren. Detta liv betecknar Paulus såsom "tro", vilket innebär att Kristus lever i den som tror (Gal. 2, 20), eller m.a.o. att vara "iklädd Kristus" (Gal. 3, 27). Så blir förhållandet till Pauli teologi lätt att förstå. Gerhardsson har pekat åt det hållet, då han utlägger "Herrens måltid" (sid. 173) och talar om Jesu lydning såsom ett "offer för många". "Kyrkan lever ur Kristi död. Det den i sista hand vilar på är inte de egna provhålliga gärningarna — lärjungarna sviker och förnekar — utan Kristi 'felfria' heloffer." Jesu gärning var en "lösepenning för många". — I "tro" ligger för Paulus enheten mellan etiskt och sakramentalt liv.

Det torde ha stor betydelse att studerande inspireras att se och genomtänka problemet,

hur den i evangelierna återgivna traditionen förhåller sig till Pauli teologi. Det är förvisso inte tillfälligt, att denne inte bara talar om att det gäller att helhjärtat leva efter en rationell efterföljelsemodell. I bakgrunden har han alltid enheten med den Kristus, som skapade ett nytt förhållande till Gud, varigenom lärjungarna kunde genom att leva "i Kristus" utgestalta livet rätt. Paulus kan benämna detta "tro", resp. "rättfärdiggörelse genom tro". Där anges också hur han ser förhållandet till GT, ty "rättfärdighet" var ett huvudord där. Lagen där uppfylles i tro på Kristus, vartill hör att "vandra i Anden", i motsats till att vandra "i köttet" (Rom. 8, 4). Då är efterföljelse av Jesus inte tänkt såsom en den enskildes prestation av lydnad efter en viss modell, inte heller efter Deut. 6, 4 f., då detta inte är honom möjligt utan genom Kristus. Men livet i Kristus innesluter delaktighet i hans lydnad. Skillnaden mellan en sådan efterföljelse och en sådan laglydnad, som innebar den enskildes prestation av en helhjärtad lydnad för Deut. 6, 4 f. — ett liv efter de orden som en modell, som man hade att försöka efterkomma — har Odeberg sökt klargöra i *Fariseism och kristendom*. De kristnas förhållande till lagen i GT var inte en stegring av den fariseiska inställningen utan motsatsen därtill. Fariséerna utgick från människans förmåga att förverkliga en rätt lydnad för buden, om hon förstod dem i detalj, då nämligen lagen var ljuset i livet. NT ser däremot, att hon är oförmögen därtill, sådan som hon är i sitt avfall från Gud; hon är så oförmögen, att själva försöket att följa lagen och inbillningen att kunna detta kunde göra henne sämre och leda till genomgående falskhet. Det krävdes en ny födelse, inneslutande en helt ny syn på det goda och delaktighet av de Andens krafter, som genom Messias fördes till världen. Så innebar efterföljelsen inte en sådan som synes som den enda möjliga för fariseiskt tänkesätt (en sådan kallade Paulus "rättfärdighet genom lagen"), utan måste ske genom förening med Kristus i tro. — Man kan genom detta se, hur oriktigt det varit att konstruera fram en saklig skillnad mellan Jesus och Paulus, så som den liberala teologin, särskilt Harnack, gjorde — en konstruktion som varit synnerligen svår att komma bort ifrån.

Detta berör också förhållandet mellan Jesus och Israel. Enligt NT var han den ende, som helhjärtat kunde fylla lagen, sammanfattad i Israels "bekännelse". Men genom detta, som ledde till lydnaden på korset, fick han, paradoxalt nog, ta ett smärtsamt avsked från Israel,

då det genom att förkasta honom fullbordade — inte *lagen*, utan sitt *avfall* från lagen och från sin egen Messias.

Cavallin synes oss i utläggningen av Hebr. på enkelt sätt ha sammanfattat betydelsen av "det nya förbundet" i NT. "Begreppet står för en ny frälsningsordning, ett nytt sätt att göra Guds vilja, nya löften och gåvor till ett nytt gudsfolk. Samtidigt ger det kontinuiteten med Israels historia, där förbundstanken är så väsentlig, och där den citerade profetian ur Jer. 31 hör hemma" (sid. 349).

I utläggningen av evangelierna har, utom de nämnda, Lövestam och Per Block givit intressanta bidrag till Matt., och Kieffer och B. Olsson till Johannesev. I kommentaren till Lukas är både Ljungmans och Beijers partier synnerligen läsvärda. Ljungman tar i inledningen upp frågan om Lukas' historieskrivning; denne skriver egentligen "frälsningshistoria". Om Jesu födelse skriver Ljungman: "Den händelse som berättas är en vanlig händelse, och på samma gång en händelse sedd i uppenbarelsens ljus, i ljuset av Guds ord och löften i Gamla testamentet." — Apostlagärningarnas utläggning (av Edvin Larsson och Sten Lundgren) bjuder en mycket intressant lektyr. De av Larsson skrivna partierna synes oss som särskilt mönstergilla för en bok som denna. Framställningen är inte sönderdelad genom olika rubriker, så som på andra ställen, utan ger en sammanhängande och klar förståelse av texten. Man befinner sig alltid på fast mark under ledning av Larssons utmärkta och sunda omdöme. Man bara önskade fler utläggningar av honom.

På brevens område är de korta — kanske *väl* korta — utläggningarna ofta mycket nyttiga som studievägledning. Knappheten gör det svårt att yttra sig teologiskt om dem. — Kieffers utmärkta kommentar till Upp. 5 synes oss visa hans förmåga och vida överträffa hans prestationer i 1 Kor., där han vid utläggningen av kap. 13 och 15 synes ha tenderat att låta själva budskapets innehåll i någon mån döljas bakom historiska detaljkunskaper, hänvisningar till hellenistisk populärfilosofi, gnosticisism o.d. — Att L.-M. Dewailly medarbetat är en fördel. Han har djupa, tänkvärda synpunkter på texterna.

En tanke som synes oss tränga sig på en vid läsningen av detta verk är den ovan antydd, att det vore önskvärt, att en gång få både GT:s och NT:s teologi belysta från stilistisk synpunkt. Gerleman har, synes det oss, visat

hur klaggörande för texternas sätt att tänka sådana undersökningar kan vara. Man skulle bara önska hans intentioner utförda mer och över hela fältet.

Det anförda må vara nog för att antyda, att detta kommentarverk kan vara något mycket mer än en studievägledning. Det kan inspirera till teologiska reflexioner och frågor på de viktigaste områden.

Lyckligtvis har alla förf. signerat sina bidrag och var och en står alltså för vad han skrivit. Så slipper man här det kollektivansvar, där förf. litat på varandras auktoritet och där de sedan känner sig förpliktade att försvara vad andra formulerat. Detta verk har den mångfasetterade karaktär som tillhör ett vetenskapligt samarbete, också då detta har arten av ett "team-work". Det visar kunskap och ger kunskap, utan att göra anspråk på att företräda en slutgiltig auktoritet. Olikheter i personlig uppfattning, som hör till vetenskapligt arbete, har fått vederbörlig plats. En sådan verkar inspirerande för vidare tänkande och diskussion.

Man kan nu önska att de studerande får tillräcklig tid för inte bara ett nödortfött hastigt studium, utan att de grundligt tillgodogör sig detta verk och låter det leda dem till en rad egna studier och forskningar, ibland gärna under kritik av där gjorda påståenden. Man vill särskilt hoppas, att de visserligen lär sig en hel del om historicitetsproblem i NT, men att de inte låter arbetet därmed "nollställa" deras försök att finna och förstå, vad texterna egentligen vill förkunna, deras "budskap". Detta kan så leda dem att reflektera vidare över arten av dettas sanning och betydelse för oss i vår tid.

Ragnar Bring

ERNST KÄSEMANN (Hrsg.): *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion.* 410 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. Pris (kart.) DM 30.

De senaste decennierna har frågorna om den nytestamentliga kanons gränser och teologiska relevans tagits upp till en allt intensivare diskussion. Ernst Käsemann har i denna bok samlat bidrag till denna diskussion från tretton olika författare. Men boken innehåller utöver denna dokumentation också utgivarens kritiska analys av bidragen, i vilken han ger en energisk och värdefull profilering av diskussionens

huvudståndpunkter och framför allt av sin egen ställning till problemen. Dessa rör inte primärt de historiska frågorna, dvs. hur kanon egentligen växte fram och vilka motiv som därvid var de drivande, utan vilka teologiska konsekvenser de föreliggande forskningsresultaten på nämnda områden har med sig för vår tids hållning till NT:s kanon.

De tretton uppsatserna är inramade av två andra artiklar, båda kongeniala med Käsemanns syn. Först i boken står Gerhard Gloeges "Zur Geschichte des Schriftverständnisses" (sid. 13—40), vari läsaren ges en innehållsrik och frisk historisk översikt av "varje bibelutläggnings grundproblem: frågan om förhållandet mellan bokstav (utsaga) och ande (innehåll)". Den sista artikeln, Gerhard Ebelings "Sola scriptura" und das Problem der Tradition" (sid. 282—335), är en grundlig utredning av vilka hermeneutiska implikationer som är förbundna med (det i grunden katolska) synsättet "skrift och tradition" resp. med (det reformatoriska) synsättet "sola scriptura". Skillnaden dem emellan är kort sagt den, att det katolska synsättet tilldelar traditionen (=kyrkan) en oundgänglig hermeneutisk funktion, medan "sola scriptura" utesluter detta, och fasthåller vid att Skriften själv är den enda prøvostenen för vad som är en rätt utläggning av Skriften, sid. 311. Detta utarbetas vidare till en skillnad i synen på vad "die Sache der Schrift" är i de två konfessionerna; i Rom är det kyrkan själv som närvarande nådeverklighet, i reformatorisk skriftförståelse är det Jesus Kristus, sid. 322. Ebelings uppsats är en uppgörelse med den syn på Skriften som själv en del av traditionen, som på senare år utvecklats inom den protestantiska kristenheten och kom till uttryck särskilt i Faith and Order-konferensen i Montreal 1963.

Hermann Strathmanns uppsats "Die Krisis des Kanons der Kirche" från 1941 inledde diskussionen om kanon och dess gränser, och får därför också inleda raden av uppsatser. Därefter grupperas bidragen inte i kronologisk ordning, utan efter sitt sakliga sammanhang. De författare som (enligt Käsemann) är proponenter för en frälsningshistorisk syn på kanoonskeendet, Werner Georg Kümmel, Oscar Cullmann och Hans von Campenhausen placeras som första grupp (sid. 62—123). Därefter följer utgivarens egen epokgörande uppsats "Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?" från 1951 och en uppsats av Kurt Aland, vilka båda avvisar och "avmytologiserar" den frälsningshistoriska synen

(sid. 124—158). Barth-lärjungen Hermann Diem utgör en egen avdelning, och representeras med ett tidigt bidrag från 1952. Två katolska dogmatiker, Hans Küng och Peter Lensfeld, presenterar den katolska synen på kanonproblemen på sid. 175—218. Sist kommer en grupp författare, vilka företräder radikalare synpunkter än Käsemann själv, nämligen Herbert Braun, Willi Marxsen och Carl Heinz Ratschow (sid. 219—257). Som motstycke till Ratschow har utgivaren allra sist placerat en uppsats av systematikern Wilfried Joest (sid. 258—281).

Utrymmet tillåter inte ett referat av de nämnda uppsatserna, vilka i de flesta fallen är kända sedan lång tid. Denna recension kommer främst att ta upp Käsemanns kritik av andra och framför allt hans egen syn på NT:s kanon, vilken är av stort intresse.

Den frälsningshistoriska synen på den nytestamentliga kanons uppkomst går i stort sett ut på att i varje tid identifiera kyrkans historia och tillstånd (inklusive kanons) med Guds egentliga avsikt och budskap till världen. Detta är, menar Käsemann, en glättning och harmonisering av verkligheten: evangeliet är inte identiskt med allt vad som står i NT, sann kristendom är inte identiskt med allt vad som funnits och finns i kyrkan. Kristus och Antikrist, tron och otron kämpar med varandra också inom NT och i kyrkans historia, från början (sid. 348, 371, 407 f.). Det historiska skeendet i sig kan således inte ge några kriterier för att bedöma kanonfrågan. Kriteriet på vad som verkligen är kanoniskt, dvs. normativt och värt att föras vidare, måste därför vara *inhållsligt*.

Att då mena, att NT självt, sådant det nu föreligger, är normen för vad som skall tros går inte heller. Det är nämligen så, fastslår Käsemann i sin egen uppsats från 1951, att mångfalden av teologiska uppfattningar i NT omöjliggör varje påstående om NT:s läroenhet. NT:s kanon begrundar i själva verket inte kyrkans enhet, utan tvärtom konfessionernas mångfald. Ja, Käsemann skärper på sid. 402 detta berömda yttrande till att NT:s kanon sådan den nu föreligger "legitimerar mer eller mindre alla sekter och villolärer. "Alla kan de med lika stor rätt åberopa sig på NT. För att "åtskilja andarna" är det således nödvändigt att finna ett kriterium för en *rätt skriftanvändning*, vilket sedan kan brukas som "kanon i kanon".

Hermann Diems syn på NT:s kanonhistoria som "die Geschichte" der sich selbst durchsetzenden Schrift" — uttrycket härrör från Martin Kähler och Karl Barth — kan Käse-

mann dela, men däremot inte hans påstående om de olika bibliska vittnenas enhälliga Kristusvittnesbörd. Den tesen är omöjlig, eftersom GT hör till den kristna kanon. "Es gibt eben das berechtigt vom Judentum für sich beanspruchte Alte Testament, das dem Judentum auch zu belassen ist und von der Kirche zu Unrecht rezipiert und für die Sache des Christus beschlagnahmt wurde" säger Käsemann (sid. 362). (!) Vidare är det så att NT legitimerar inte bara mångfalden av konfessioner, utan också en mångfald av kristologier. "Kanon i kanon" måste därför vara en *kristologisk* "kanon i kanon", då ju valet av kristologi avgör tolkningen av hela NT (sid. 370 f.).

Denna sista tes insisterar Käsemann på också gentemot Küng (sid. 371—378), vilken gör ecklesiologien till det fält, på vilket de yttersta avgörandena skall äga rum. Käsemann försäkrar att han inte önskar reducera kanons omfång. Också det i NT som är "frühkatholisch" hör dit, ja, Käsemann är beredd att se det som något i sin situation "nödvändigt, begripligt och alltså andeverkat". Men tar man NT som en tolkningsenhet, där också dessa delar betraktas som fullvärdiga, då kommer oundvikligen övriga texter att influeras av dem, och gränsen mellan Skriften och den kyrkliga traditionen upplöses. Detta skulle innebära att traditionen och ytterst läroämbetet avgjorde tolkningen av NT. Och det får inte ske, om det "fortfarande skall hänföra sig till den som korsfästes för de gudlösas skull". Mellan detta, NT:s kristologiska kanon i kanon, och den senare traditionen är således för Käsemann en djupgående motsats.

Käsemanns kritik av Herbert Brauns uppsats riktar sig framför allt mot bristen på precision i dennes existentiellistiskt färgade terminologi, vilken i klandrande ordalag jämföras med den kristna mystikens uttrycksätt. Grundfelet är den närmast totala upplösningen av det kristna läroinnehållet hos Braun (sid. 385).

Marxsens originella bidrag (skrivet på ett språk, som kan mäta sig med Käsemanns i fråga om klarhet och kraft) utmärker sig för en medveten strävan att undvika konfessionella förömdömen och i stället av fastställbara sakförhållanden i NT dra slutsatser om kanonicitetens natur. Han finner då att den egentliga kanon och översta auktoriteten är Jesus själv. Men denne möter oss alltid via de kristnas förkunnelse, bakom vilken man icke kan komma. De senare skikten i NT får sin auktoritet av att de tar upp och i en ny situation interpreterar vidare en äldre auktoritet — i sista hand

den ursprungliga uppståndelseförkunnelsen, som skapade urkyrkan. Detta vidareinterpretation är legitimt såframt därigenom samma sak utsäges i en ny tid och situation, som den första, kyrkoskapande förkunnelsen gjorde till sina hörare. Det som kräves är "korrespondens", sakidentitet, icke verbal identitet, eftersom ett enkelt upprepande av det som en gång var renlärligt i en ny tid kan vara "massiv irr-lära". NT:s gränser utgör icke gränser för legitima vidareinterpretationer. — Käsemann kritiserar Marxsens "historistiska" sätt att beskriva system för härledande av auktoritet i NT, utan att gå in på grundfrågan: vad det allt avgörande ursprunget innehåller. Vad menas exakt med att Jesus är den enda oföränderliga normen? Analys av historiska förlopp och strukturer för inte in i den nödvändiga "dialogen med saken". Kanonicitet måste — också utifrån NT själv — definieras som egenskapen att vidarebefordra en för alla tider giltig *sanning*, snarare än egenskapen att överföra auktoritet (sid. 390).

"Kanonproblemet kan inte få en adekvat behandling, om man relativiserar eller skjuter åt sidan lärans betydelse i NT, inte beaktar den på rätt sätt i kanonbildningskeendet och inte förstår dettas avslutande också som ett avgörande om rätt lära", summerar Käsemann sin genomgång av de tretton uppsatserna (sid. 399). Aversionen mot detta sätt att se på kanon härrör från upplysningens och pietismens kamp mot ortodoxins bibelsyn. Men när, som har skett alltifrån Herder, historien rycker in i centrum av kanonproblemet, då har reaktionen slagit över i den motsatta ytterligheten. Som nämnt kan inte den historiska utvecklingen i sig svara på frågor om vad som är sant kristet.

Käsemann bestämmer sin kanon i kanon vara rättfärdiggörelsebudskapet, intimt bundet till budskapet om Jesus som Herre. Likväl är inte detta centrum bundet till en enda terminologi eller en oföränderlig dogmatik (fast Käsemann sid. 406 ställer kravet att man med en enda sats måste kunna säga "vad som driver Kristus", om man alls skall ha något avgörande att säga). Trots denna variabilitet i uttrycken för det kristologiska centrum finns det utsagor i NT som är oförenliga därmed (utsagor om att det är den fromme som blir rättfärdiggjord, exemplifierar Käsemann något dunkelt). Att så är fallet hänger, som tidigare nämnts, ihop med att striden mellan Kristus och Antikrist förs i själva urkyrkan och därmed också i kanon. Evangeliet står alltid i en polemisk situation. Därför är kanonproblemet i grunden problemet

om den rätta tolkningen av kanon. Och eftersom Skriften, trots denna interna strid, är tillräckligt klar, är vi förpliktade att själva ur Skriften lära den rätta tolkningen av Skriften. Men att reducera Skriften till bara evangeliet skulle vara att bryta loss det ur dess verklighet och beröva det dess livsrum. Så gjorde Marcion genom sin beskurna kanon, vilken genom att ställa evangeliet ensamt på planen förvandlade det till en livsfrämmande och livsfientlig doktrin. Att höra evangeliet "inblandat" i tidens jordiska, historiska problematik är både historiskt och teologiskt nödvändigt. Alltså är hela NT nödvändigt, men just därför också historisk analys och teologisk kritik av de bibliska texterna, för att föra fram till den nödvändiga kanon i kanon.

Bokens slutrader förtjänar att citeras, "Über-spitzt zusammengefasst lässt sich sagen, dass über dem christlichen Kanon die Überschrift stehen konnte: Dem unbekanntem Gott. Marcion hat das richtig gesehen, daraus nur falsche Folgerungen gezogen. — — —. Der Kanon ist die durch frühchristliche Zeugnisse begrenzte Dokumentation des Widerstreites zwischen Evangelium und Welt, kein Lehrbuch der pura doctrina, nicht bloss oder vornehmlich die Zusammenfassung apostolischer Tradition und insofern wichtigste dogmengeschichtliche Urkunde, erst recht nicht primär privates oder kirchliches Erbauungsbuch. Er ist die Dokumentation jener Geschichte, in welcher das Evangelium vom unbekanntem Gott erstmalig in die Welt der Götter stieß."

Käsemanns kanonsyn är väsentligen luthersk, men det är en luthersk syn som av den historisk-kritiska forskningen har radikaliserats avsevärt, så att hans uppfattning kan sägas ligga någonstans mellan Marcions och Luthers. Han är mindre långtgående i paulinism och reduktion av normativa texter i NT än den förstnämnde, men vill vara mer konsekvent och explicit i dessa avseenden än den sistnämnde. (Särskilt stort torde avståndet till Luther vara vad gäller synen på GT och på Skriftens inspiration och enhet.)

Den position Käsemann har valt har renlärlighetens vanliga fördelar och nackdelar. Till fördelarna hör att hans position strängt taget är oangripbar, given då riktigheten av hans två grundpremissor: a. NT är gravt oenhetligt, och b. den lutherska skriftsynen (*claritas et perspicuitas scripturae, scriptura est sui interpres*) är den sant kristna. (Dock är förmodligen inte alla som delar Käsemanns premisser beredda att också omfatta hans faiblesse för marcionitiska

ståndpunkter.) Bokens största förtjänst — utöver den att ha samlat och analyserat ett antal viktiga uppsatser om kanonfrågan — är den, att Käsemann här ger en konsekvent och genomtänkt utformning av en radikal, luthersk kanonsyn. Och den positionen kan inte negligeras i en seriös diskussion om kyrkans förhållande till sin kanon.

Men Käsemanns position har också nackdelar, och till dem hör renlärighetens ofrånkomliga intellektualism och strävan efter exakta definitioner av det kristna trosinnehållet. En sådan hållning tenderar mycket lätt att göra olika formuleringar av tron till kontradiktoriska system, vilket medför en trång, endimensionell uppfattning av den kristna verkligheten. Former för kristen tro och livsföring, som inte primärt använder sig av uttryck på det rationellt fattbara och uttryckbara planet, såsom mystik, liturgi, konst, traditionellt etos, skjuts åt sidan som oviktiga eller i värsta fall vilseledande. — Käsemann begär ständigt av andra författare precisa besked om den exakta innebörden i "chiffer" som "Jesuskeendet", "apostolisk auktoritet", m.fl. utan att själv ge särskilt distinkta informationer om sin kristologiska kanon i kanon på sid. 405 f. Mystiken avisas, den kyrkliga traditionen uppfattas stå i oöverbryggbar motsats till evangeliet, vissa delar av NT:s kanon (Käsemann utpekar försiktigtvis inte ställena) är vittnesbörd enbart om "i kristendomen ständigt inträngande lagiskhet och svärmeri". Oenhetligheten i NT är dels mycket omfattande (varje irrlära kan med rätta åberopa sig på NT) och dels mycket djupgående (man måste välja mellan de olika — närmast kontradiktoriska — kristologierna i NT). Följaktligen är vissa texter och åskådningar i NT inte längre kanoniska i Käsemanns mening (för tron normativa, skall ges vidare åt alla tider, jfr sid. 358), utan har enbart funktionen att utgöra negativt kontrastmaterial till evangeliet. Det är svårt att undgå slutsatsen att Käsemann genom detta resonemang har kommit fram till en *faktisk* reduktion av kanon, och att detta är en följd av hans intellektualistiska sätt att se på NT:s innehåll.

Denna attityd till NT:s kanon skulle man, med en från sociologisk teori hämtad terminologi, kunna kalla konfliktteoretisk. En konfliktteoretiker är en samhällsforskare, "som utgår från att konfliktrelationer är det centrala i ett samhälles struktur eller åtminstone anser att det fruktbaraste sättet att beskriva ett samhälles struktur är att ange vilka grupper, som befinner sig i konfliktsituationer och är allie-

rade mot andra grupper" (E. Allardt). Käsemann lägger stor vikt vid den rena läran och är fostrad i en strängt analytisk vetenskaplig tradition. Följaktligen måste han se stora skillnader mellan de olika författarna i NT, och det konfliktteoretiska betraktelsesättet erbjuder sig osökt som det sannaste sättet att beskriva NT:s och urkristendomens struktur. Den invändning som kan göras mot detta ligger inte på argumentplanet, utan — som i fallet Käsemann—Braun eller Käseman—Küng — på bekännelseplanet: Käsemanns intellektualistiska, konfliktteoretiska renlärighet är en överutveckling av ett viktigt element i förståelsen av NT och den kristna tron, vilkas rikedom och flerdimensionalitet emellertid fordrar en mer konsensusteoretisk, katolsk attityd för att inte missförstås.

Bengt Holmberg

OLOF LINTON: *Brevet till hebréerna. (Tolkning av Nya Testamentet X: 1.) 192 sid. Verbum, Stockholm 1970.*

Det svenska kommentarverket "Tolkning av Nya Testamentet" börjar nu i och med de senaste årens ökade utgivningstakt närma sig sin fullbordan. Alla nytestamentliga skrifter utom Matteus-, Markus- och Johannesevangelierna samt Apostlagärningarna har nu fått sina kommentarer.

Professor Lintons kommentar till Hebréerbrevet är försedd med en tolv sidors Inledning, där vissa isagogiska frågor tas upp och avslutas med ett orienterande avsnitt (186—192) med korta upplysningar om GT:s språk, den judiska traditions litteraturen (Talmud, midrascherna etc.), Septuaginta, den intertestamentala litteraturen och NT:s texthistoria. Nyckelorden i detta avsnitt är försedda med sidhänvisningar, varför det i viss mån kan tjäna som sakregister för den som vill se vad förf. säger om exempelvis Filon eller de judiska tolkningsmetoderna i samtiden.

Huvudvikten i denna kommentar ligger dock inte på att andra rikligt med bakgrundsmaterial, utan "meningen är att förstå Hebréerbrevet i dess sammanhang och i dess situation för att så försöka förstå vad författaren menar och vad han avser med sin skrift", med tonvikten lagd på brevets huvudtankar och på själva argumenteringarna.

Linton delar Hebr. i tre huvuddelar, 1: 1—4: 16 (gentemot flertalet kommentatorer, vilka

brukar dra gränsen vid 4: 13), 5: 1—10: 18 och 10: 19—13: 25. Dessa huvuddelar behandlas sedan, uppdelade i sina underavsnitt i en textnära, löpande kommentar. Förf. utreder omsorgsfullt argumentationens förlopp och ägnar särskild uppmärksamhet åt de ställen där Hebr. citerar GT med en ordalydelse avvikande från vårt (hebreiska) GT. Några enskildheter är här inte plats att ta upp, man kan blott konstatera att kommentaren är av den lugnt sakkunniga art man från Lintons förra kommentar i denna serie (Pauli mindre brev) lärt att förknippa med hans namn. Förf:s enkla, klara prosa förtjänar att särskilt noteras.

Bengt Holmberg

JÜRGEN ROLOFF: *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*. 289 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. Pris kart. DM 30.

Jürgen Roloff publicerade 1965 sin doktorsavhandling *Apostolat — Verkündigung — Kirche*. Den handlar om apostolämbetet hos Paulus, Lukas och i pastoralbrev, och den recenserades av Per Block i STK 1967, sid. 252 ff. Det nu utgivna arbetet är hans habilitationsskrift.

För att förstå uppläggningsen av den föreliggande undersökningen är det nödvändigt att känna till tankebanorna i den nuvarande tyska teologin. Roloff börjar därför med en teologihistorisk överblick som behandlar kerygmateologin, den formhistoriska forskningen osv. Bland tyska teologer är det vanligt med "das Denken vom Bruch her", dvs. man förutsätter att parusins uteblivande skapade en svår kris inom urförsamlingen och ett avbrott i dess historiska utveckling. De historiserande dragen inom evangelierna skulle då ha tillkommit för att övervinna denna kris. Det är fråga om en skenbar historia, som tjänar det aktuella kerygmats syften. Så säger t.ex. Dibelius om passionshistorien, att vi trots berättelsens "historiska" gestalt har att göra med en framställning om korsets och uppståndelsens frälsningsbetydelse och med en kristologisk angelägenhet. Det som sålunda gäller om passionshistorien, det gäller även om Jesu gärningar och ord, som traderats i evangelierna. Här skall inte förkunnas vem Jesus var, utan vem han är. Enligt Bultmann är Jesu verksamhet och förkunnelse inte endast övermålade av kerygmat, utan mellan dem och Kristus-förkunnelsen efter

påsk råder det en radikal diskontinuitet. Jesu förkunnelse hör till förutsättningarna för Nya testamentets teologi men är inte en del av denna. I kerygmat är visserligen Jesu historicitet förutsatt, men det avgörande är endast att han har existerat ("das Dass"). Bland en del av Bultmanns lärjungar har det emellertid uppstått "en ny fråga". Här finns ett växande intresse för de historiska komponenterna i evangelietraditionen. Så är fallet även inom den redaktionshistoriska forskningen, och t.ex. Conzelmann har sysslat med det historiserande framställningssättet hos Lukas. Detta skulle bero på krisen i samband med parusins fördröjning, så att Lukas här vill skilja mellan Jesu tid och kyrkans tid. Enligt Strecker m.fl. finns det liknande tendenser hos Matteus. Markusevangeliet har däremot av en rad forskare ansetts vara rent kerygmatiskt. På samma sätt som de enskilda perikoperna har vunnit sin gestalt ur förkunnelsen om den närvarande och upphöjde Herren i församlingen efter påsk, så skulle strukturen i det äldsta evangeliet kunna förstås utifrån en förkunnelse, som vill göra händelserna närvarande. Gentemot detta har hävdats att redan Markusevangeliet i stor utsträckning är gestaltat utifrån historiska motiv. Markus skulle medvetet ha skilt förkristen historia, Jesu historia och historien efter påsk från varandra.

Det är tydligt att man på många håll inom forskningen allt positivare bedömer de historiska motiven inom evangelierna. Roloffs ståndpunkt är att man endast genom att gå tillbaka till de förlitterära traditionskikten kan avgöra, om historiseringen först kom såsom ett avbrott inom det urkristna tänkandet, eller om man kan räkna med att tillbakablickandet på Jesu jordeliv från början var en faktor som väsentligt bestämde traditionsbildningen. I sin undersökning vill Roloff utreda, vilken betydelse den jordiske Jesus och hans historia har för det urkristna kerygmat. I en kombination av traditionshistorisk och redaktionshistorisk analys prövar han, i vilken utsträckning ett historiserande betraktelsesätt från början har bestämt Jesus-traderingen i evangelierna och märkbart har inverkat på den traderingsprocess som vi kan överblicka. Det gäller att finna konkreta belegg för att sådana drag, som kännetecknar Jesu jordiska verksamhet i sig själv såsom skild från urförsamlingens situation, medvetet har fasthållits under traderingsprocessens gång. Detta nödvändiggör att de traditionshistoriska analyserna av de behandlade texterna föres vidare genom redak-

tionshistoriska överväganden. Johannesevangeliet inkluderas i undersökningen. Trots dess egenart anser nämligen författaren att det på samma sätt som synoptikerna representerar genren "evangelium". Liksom dessa förbinder det i det närvarande återblicken på Jesu jordeliv med förkunnelsen om den Upphöjde. Roloff vill därför se efter, i vilken utsträckning det fjärde evangeliet upptar de historiska motiven i den synoptiska traditionen och för dem vidare. En begränsning i framställningen sker emellertid på det sättet, att endast berättelserna om Jesus (däremot inte Jesus-orden) göres till föremål för undersökning. Frågan blir varför urförsamlingen har berättat om Jesu handlingar och hans sätt att förhålla sig. Ville den därmed tolka sin aktuella situation utifrån kerygmat? Eller gällde det för den att bevara erinringen om ett förgånget skeende som inte kunde upprepas?

Undersökningen är uppdelad i tre i sig slutna delar. Den första behandlar återblicken på Jesu konflikt med judendomens heliga inrättningar (sabbaten och templet). Den andra delen har till sitt föremål förhållandet mellan historiserande och närvarandegörande tendenser i underberättelserna. Den tredje delen ägnas åt frågan i vilket avseende erinringen om Jesu jordiska gemenskap med hans lärjungar har fasthållits i trädningen. — Bland forskarna råder det konsensus om att uppbyggnad och framställningssätt i de synoptiska evangelierna är bestämda av intentionen att framställa Jesu väg alltifrån begynnelsen i Galileen såsom vägen till korset. Dibelius har sagt angående passionshistorien, att det är i trons intresse och inte av nyfikenhet man vill veta, hur och genom vem Jesus dödades. Roloff vill pröva, om detta endast gäller passionshistorien. Här inte även andra perikoper redan från början gestaltats utifrån frågan om Jesu väg? Föremål för undersökning blir därvid sådana perikoper som tydligen har funktionen att förbereda Jesu slut, i det att de visar Jesus i konflikt med företrädarna för den samtida judendomen. Det gäller framför allt de synoptiska stridssamtalen i Mark. 2: 1—3: 6 och de jerusalemitiska konfliktscenerna i Mark. 11: 12—12: 40. Undersökningen av sabbatskonflikterna ger till resultat att Jesu överträdelser av sabbaten i alla skikt av evangelietraditionen är koncipierade i form av grundläggande motsättningar mot judendomen, och att här Jesu oundvikliga väg till korset framställs på ett paradigmiskt sätt. Strukturen på dessa perikoper avslöjar, att deras trädning och utformning beror på ur-

församlingens intresse att erhålla svar på frågan om Jesu slut. Och detta svar är inte primärt historiskt utan kerymatiskt präglad. Det bemödar sig nämligen om att göra Jesu väg till korset begriplig utifrån en fördjupad tolkning av hans jordiska verksamhet. Beträffande berättelserna om tempelreningen är det fråga om det historiska begrundandet av Jesu väg till korset. Underberättelserna uppvisar stora skillnader i fråga om den historiska aspekten. Botandet av Petri svärmoder (Mark. 1: 29—31 med paralleller) behandlas hos alla synoptikerna såsom ett förgånget skeende och berättas primärt såsom sådant, medan perikopen om tempelskatten (Matt. 17: 24—27) bildar den extrema motpolen härtill. Här går den berättade händelsen helt upp i den kerymatiska utsagan och har inget historiskt egenvärde. Det är också viktigt att undersöka förhållandet mellan Jesu under och kraftgärningarna i församlingen efter påsk. I urförsamlingen var det tydligen en normal förväntan, att under skulle inträffa där. Många forskare har velat se en projicering härifrån till Jesu jordeliv såsom förklaring på de under som berättas angående Jesus. Men enligt Roloff blir detta förfarande tveklaktigt, då man upptäcker att Nya testamentet ställer in undren i ett annat meningssammanhang än Jesu gärningar framträder i.

Såsom resultat av hela undersökningen får Roloff fram, att historiserande motiv inom den formnings- och trädningensprocess av Jesusberättelserna som vi kan överblicka, alltifrån början har spelat en långt större roll än man ofta har antagit. Många traderade stycken har gestaltats utifrån erinringens intresse. Det primära historiska motivet har på de olika redaktionsstadierna endast i ringa omfattning blivit förskjutet. Därför är det inte berättigt att påstå, att det först var evangelisterna som vid sitt redigeringsarbete införde tendensen till historisering, och att i denna tendens se följden av ett avbrott inom urkristendomens historia. Visserligen har Matteus och framför allt Lukas förstärkt de historiserande motiven och utbyggt dem i betydelsen av en frälsningshistorisk periodisering. Men därvid förde de åtminstone delvis vidare sådana linjer, som fanns i trädningensintentionen i de traditioner som de använde. Även om Roloffs arbete mestadels är en uppgörelse med en speciellt tysk teologi, som mycket litet präglad Skandinavien och även de anglosachsiska länderna, bör den ändå studeras av varje exegetiskt intresserad person. Det är ett sannskyldigt nöje att med hjälp av

en synopsis följa gången i hans arbetssätt. När Roloff slutfört sitt arbete, framstår Conzelmanns uttalande på sid. 44 i ännu tydligare relief: "Wir sind gewohnt vom *Bruch* her zu denken, der zwischen dem historischen Jesus und der Gemeinde liegt und durch seinen Tod zusammen mit den Ostererlebnissen markiert wird, ... zwischen dem Prediger Jesus und dem gepredigten Christus. Aber so selbstverständlich uns dieser Ansatz erscheinen mag, wir müssen uns klar sein, dass er ausser einigen Mitteleuropäern nur wenigen einleuchtet."

Hans Ivarsson

Evangelium enligt Lukas. I översättning av Herman Ljungvik. 94 sid. Verbum, Stockholm 1969.

Det ligger nära till hands att då en nyöversättning av en bibelbok föreligger jämföra den med andra översättningsförsök. När man som Herman Ljungvik översätter ett evangelium blir utsikterna särskilt stora att en anmälare sneglar åt Hedegårds översättning. Av någon anledning har ju hans Nya testamente hälsats som den nya bibeln "på vår tids språk". Jag vill genast säga att en sådan jämförelse utan tvekan utfaller till Ljungviks fördel. Då måste jag naturligtvis också meddela de inskränkningar som ligger i att jag framför allt sysslat med de rent språkliga företeelserna, och inte med teologiskt exegetiska frågor, som jag inte är kompetent att bedöma.

I försättningen tar jag upp någon av de nya översättningsförslag som Ljungvik meddelar i sin text. Några av dessa är både naturliga och lämpliga såsom "lekamen" 22: 19 som blir "kropp", "hane" 22: 34 som blir "tupp", "kalk" 22: 42 till "lidandesbägare" och "grand" 6: 41 som blir "fnas". Förutom ovanligare substantiv byter Ljungvik i några fall också ut 'svårare' verb, som i 24: 35 där "förtäljde" blir "berättade". Någon gång blir sådana byten mindre lyckade, som då "talade" blir "ordade" i 21: 5, eller "hjälp" byts till "gagnar" i 9: 25, och när "satt till fall" blir "lända till fall" i 2: 34. I liknelsen om senapskornet har 1917 års bibel "lägger ned" och Ljungvik "myllar ner". Våra båda äldsta bibelöversättningar har "sådde", vilket väl kunde ha kommit till heders nu igen — enklare kan det knappast uttryckas? Ljungvik ändrar också "ljus" till "lampa" 11: 33, men låter "skäppa" stå kvar, och utan kommentar, dessutom. För att fortsätta bland lik-

nelserna så får "läglar" vara kvar (5: 37, 38). Anmälaren har svårt att se varför inte ljus skulle gå väl så bra som lampa (bättre egentligen!), och tycker, som sagt, att både 'skäppa' och 'lägel' kräver i varje fall en kommentar, om inget lämpligt annat ord finns.

Jag skall villigt medge att det i många fall är svårt att finna bra ord: vad täcker exempelvis "näpste febern" i 4: 39? "Nödga" har Ljungvik översatt med "bad enträget" i 24: 29; enligt min mening lyckat. Synd bara att Ljungvik inte hittade en motsvarande bra översättning till "nödga" i 14: 23.

Det starka "I huggormars avföda" i 3: 7 blir "Ert huggormsyngel", som är lika lamt som Hedegårds "ormyngel" — ett paradexempel på hur underlig texten kan bli om man håller sig nära grundtexten. Här ser vi dessutom prov på en form av folklighet i språket som Ljungvik använder på flera ställen, och som inte alls hör till den stilart, som översättningen i övrigt håller. Ljungvik säger "din dåre" mot "du dåre" 12: 20 och han säger "Din hycklare" i stället för "du skrymtare", 6: 42. Att använda pronomen på det sättet hör talspråket till. Nu kan man till Ljungviks försvar säga att det här gäller direkt anföring, och att talspråkliga inslag kan vara motiverade där. Ja, givetvis, men under förutsättning av att det övriga talet också har någon talspråksfärgning. Och det har det inte hos Ljungvik.

Ljungviks översättning lider något av den s.k. substantivsjukan, låt vara i jämförelsevis lindrig form. Men det ger stilen en prägel av omständlighet, och motverkar de försök Ljungvik gjort att få språket att flyta lättare, som jag skall tala om nedan. I julevangeliet skriver Ljungvik "bringar ett budskap om en stor glädje" (2: 10) mot "bådar er en stor glädje". I 24: 17 har Ljungvik "utbyta tankar om" mot tidigare "tala om". Ljungviks "ge bot" kunde ersättas av det enkla 'bota' och "begå mord" (23: 19) av 'mörda'; likaså vore 'dö' bättre än "nås av döden", 2: 26, och 'döda' bättre än "bringa om livet" i 13: 33. Om rövarna på korset vore bättre att säga att de 'hängde' än att, som Ljungvik och 1917 säga "var upphängda" 23: 39. Imperativet "styrk" i 22: 32 blir hos Ljungvik "Var ett stöd". I 12: 3 har Ljungvik valt att skriva "bli öppet kungjort", där han kunde valt 'ropas ut' i anslutning till 1917 som har "bli utropat", i all synnerhet som Hedegård redan skrivit så. Ljungvik har också på ett par ställen (14: 6, 14: 30 m.fl.) använt "vara i stånd" där stilen skulle vunnit på det vanliga 'kunna'. Också 24: 47 kan anföras som

exempel på detta stildrag hos Ljungvik. Han skriver där: "I Jerusalem skall början ske", där 1917 års bibel hade "och först i Jerusalem".

Mycket av det, som 1917 års översättning anklagats för har Ljungvik ändrat i sitt evangelium. Satsbyggnaden hos 1917 års bibel, med långa, i huvudsak parataktiskt hopfogade sats-er, sammanbundna med 'och' eller direkt följande på varandra, med ett kommatecken eller ett semikolon mellan satsgränserna har hos Ljungvik oftast brutits ner i de enskilda sats-erna, så att nya, kortare meningar bildats. I regel har Herman Ljungvik lyckats bra med detta — han har dessutom varit någorlunda självständig och t.ex. själv sammansatt en längre mening, där 1917 har två korta sats-er.

Det mycket påtagliga bruket av dubbla säge-verb eller dubbla anföringsverb i 1917 års bibel blir i Ljungviks översättning ersatt av den enkla formen. Så i 4: 41 "och de ropade" mot "de ropade därvid och sade" hos 1917, och i 7: 22 "och hans svarade" mot "och han svarade och sade" hos 1917, eller "de frågade honom" mot "de frågade honom och sade" i 21: 7. Detta har Ljungvik för övrigt gemensamt med Hedegård.

Vad gäller användningen av pronomen eller egennamn hos Ljungvik har jag inte gjort någon fullständig inventering, men där följer uppenbarligen Ljungvik grundtexterna och kommer därför att använda pronomen ganska flitigt, delvis till men för förståelsen (precis som i 1917). I ett fall har Ljungvik använt egennamnet där man tidigare haft pronomen. Ljungvik skriver i 24: 36 "Medan de talade om detta, stod Jesus själv mitt ibland dem...", 1917: "stod han..." I detta sammanhanget kan annars knappast några missförstånd uppkomma om vem det var som stod mitt ibland dem.

Ljungvik har reducerat verbformerna, helt naturligt, och 'skola', 'skolen' blir 'skall'. Både singularart och pluralt subjekt får alltså singulart predikat. Pronominet 'I' blir naturligtvis 'ni' genomgående, medan 'edra' behålles. Som ett stildrag skall noteras att Ljungvik använder 'icke', 'dock', 'blott', 'ty' och 'nämligen'.

I frågan om sammansatta verb har jag inte slagits av att Ljungvik använder prefigering i någon påfallande grad. I 24: 38 har han "stiga upp" mot tidigare "uppstiga" och då är betydelsen ändå inte konkret (om tvivel). Å andra sidan har Ljungvik "frambära som offer" i 2: 24 mot 1917 års "offra" och här är förvisso betydelsen konkret. Men versen ingår i ett stycke som i sin helhet är färgat av lagspråk ("förskrivet", "i enlighet med", "är stadgat" etc.).

På åtta ställen i Lukasevangeliet står det "Se" eller "Och se," då en ängel (ärkeängeln Gabriel) eller Jesus eller i ett fall Simeon säger något, som har karaktären av budskap. Ställena är följande 1: 20, 1: 31, 2: 10, 2: 34 (Simeon), 6: 23, 22: 21, 22: 31 och 24: 49. Herman Ljungvik har i samtliga fall skrivit "vet" eller "Och vet", vilket för det första är mycket onaturligt till och med för en ärkeängel att inleda ett anförande med, och för det andra tyvärr har en snusföruftig prägel, som passar illa till den klang som det följande talet har.

I ett annat fall kan jag inte heller förstå Ljungvik. Han har "människa" på flera ställen, i ett fall "människobarn" och i ett fall det mycket olyckliga "kära Du". "Människobarn" i 5: 20 går mycket väl an, jfr 1917, som hade "min vän", som helt träffar tonläget. När Petrus i förnekelsen säger "Människa" i 22: 58, 60 blir det helt malplacerat. Ordet kan i nysvenska användas på vanligen två sätt. Det ena mycket kamratligt, lite välvilligt och det andra med en indignerad och pejorativ eller nedlåtande innebörd. Petrus slår ifrån sig häftigt, men det uttrycks inte bra genom "människa", som Ljungvik skriver, tyvärr. 1917 års bibel har inte något ord alls på dessa ställena.

Att Maria får svara ängeln med "Välän" måste väl betraktas som ett olycksfall i arbetet? (1: 38): "Välän, jag är Herrens tjänarinna, må det gå mig, som du har sagt."

Det finns alltid mycket att säga om ett bibelöversättningsförsök. Jag har i denna artikel strävat efter att kommentera det jag funnit vara karakteristiskt eller egendomligt hos Ljungvik. Med nödvändighet blir en sådan anmälan mera fylld av negativ än positiv kritik. Därför är jag desto mera angelägen att som slutomdöme säga att Herman Ljungviks Lukasevangelium är ett av de bättre bibelöversättningsförsöken jag sett. Bäst har Ljungvik lyckats med liknelsen om den förlorade sonen. Den, och för den delen, hela kapitlet 15, kan sträckläsas med njutning (och förståelse).

Britt Dahlström

INGEMAR ÖBERG: *Himmelrikets nycklar och kyrklig bot i Luthers teologi 1517—1537 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 8) XX+607 sid. Verbum, Stockholm (tr. i Uppsala) 1970. Pris ca 70: — kr.*

Denna avhandling — som ventilerades i Upp-

sala i maj 1970 — är till sin struktur en noggrann och grundlig undersökning av Luthers utsagor 1517—1537 angående nyckelmakten, den dagliga boten, bikten och bannlysningen (exkommunikationen). I den nutida lutherdomen är mycket av detta bortglömda eller medvetet åsidosatta ting. I den nutida svenska versionen av Lilla katekesen — den som ingår i evangelieboken och som fastställts av K. Maj:t och kyrkomötet — förbigås det huvudstycke om bikten som tidigare fanns med och som återfinnes i bekännelseskriterierna (jfr Sv. kyrkan bekännelseskriterier 1944, s. 359 n. 1 och s. 371 f.). I den vanliga uppräknigen av nådemedlen talas om ordet, dopet och nattvarden, däremot inte om botsakramentet eller bikten, som av reformatorerna också räknades till nådemedlen.

Inom lutherforskningen har man emellertid starkt intresserat sig för Luthers biktuppfattning. Även flera svenska avhandlingar under senare år har berört detta tema. Frågorna om nyckelmakten och om bannet beröres mera sällan i lutherforskningen, även om det förekommer flera mindre bidrag härtill i framställningar av Luthers teologi.

Det nya i Ingemar Öbergs avhandling är att den tar upp hela frågekomplexet kring nyckelmakten och bikten och sätter det i samband med den reformatoriska botläran. Vidare bygger hans avhandling på en noggrann genomgång av hela källmaterialet, inte endast ett urval av relevanta texter. Därigenom kan han ge en tillförlitlig bild av Luthers utveckling och av den ändring i hans ståndpunkt, som man tidigare ofta sett förbi eller negligerat i ett i och för sig föreståeligt intresse att skapa en enhetlig bild av reformatorns teologi.

Förf. tar sin utgångspunkt i avlatsstriden, som började med de 95 teserna och beskriver i Del I den nya tolkning av nyckelmaktens innebörd, som delvis låg till grund för, delvis utvecklades under Luthers polemik mot avlaten.

Föreställningen om himmelrikets nycklar eller nyckelmakten bygger på tre texter i Nya testamentet, Matt. 16, 19; 18, 18 och Joh. 20, 23, med i stort sett samma innehåll: "Allt vad I binden på jorden skall vara bundet i himmelen; allt vad I lösen på jorden skall vara löst i himmelen."

Luthers nytolkning av detta ord går ut på att det här inte är fråga om en kyrklig ämbetsmakt, i sista hand reserverad för påven, utan en rent andlig makt, given åt kyrkan i dess helhet, i sista hand åt varje kristen. Avlaten, som enligt Luthers mening endast kunde avse kyrkans

timliga straff, inte förlåtelsen inför Gud, kan han därför inte förbinda med nyckelmakten i egentlig mening.

Därmed inställer sig den fråga, som utgör avhandlingens huvudfråga: Hur utgestaltades nyckelmakten hos Luther? Hur infogades den i reformationens teologi, och hur utformades den kyrkliga praxis, som skulle svara mot den nya reformatoriska tolkningen av Matt. 16, 19?

Nyckelmakten har samband med den reformatoriska teologins centrum och utgör — med v. Campenhausens ord — "den avgörande punkten i det kyrkliga livet, där kyrkans religiösa och politiska, osynliga och synliga verklighet stöter samman".

Nyckelmakten kan i den reformatoriska teologin sägas ha tre olika tillämpningsområden: Ordets predikan, bikten och bannet. De behandlas i tur och ordning i de tre senare huvudavsnitten i avhandlingen, del II, III och IV. En svårighet i metodiskt avseende uppstår därigenom att förf. dels sökt genomföra en kronologisk metod, dvs. låter luthermaterialet komma till tals "månad för månad och år för år" (s. XIX, anm. 6), dels avser en systematisk syntes, där Luthers lära om nyckelmakten framstår som ett sammanhängande helt och förbindes med det som är centrum i reformationens teologi. Fördelen med att använda den kronologiska metoden är att förf. verkligen kan uppvisa en utveckling i Luthers ställningstaganden, nackdelen är att den systematiska syntesen försvåras. En del upprepningar blir också oundvikliga.

Nyckelmaktens bruk i predikan och den kontinuerliga eller dagliga boten som ett uttryck härför behandlas — som nämnts — i del II. Den dagliga boten är närmast en inre akt, inte bunden vid en bestämd kyrklig handling. Men den kan framför allt förbindas med predikan, eftersom den alltid är knuten till Ordet. Del II intar därigenom en särställning. Den sysslar inte med en bestämd kyrklig handling utan med själva botläran, som ur en synpunkt utgör centrum i reformationens teologi och som ligger till grund för det som säges om bikten och om bannet i de följande avsnitten.

Den evangeliska boten är en verkan av Ordet i lag och evangelium. En omstridd fråga har varit, vilken betydelse Luther tillmäter lagen i detta sammanhang. Ibland uttrycker han sig som om boten i dess helhet innefattades i evangelieförkunnelsen. Som förf. konstaterar (s. 153) uttryckes ibland både lagens och evangeliets verkan med termen evangelium. Han finner också — liksom tidigare forskare — att

Luther efter 1523 starkare betonar vikten av lagens förberedande verk. Däremot ligger den antinomistiska striden med dess för denna fråga klaggörande uttalanden i stort sett utanför förf:s framställning, eftersom han sätter gränsen för sin undersökning vid året 1537.

Den tredje och omfångsrikaste delen av boken handlar om privatbikten. I ett särskilt avsnitt, III B, ges en framställning av förhöret och bikten före nattvarden. För den oinvigde läsaren förbryllande men fullt korrekt är det att ordet "privat" i samband med bikten användes i två betydelser. Det kan dels betyda enskild, dvs. enstaka människors bikt i motsats till allmän syndabekännelse, dels kan det betyda, att bikten sker "privatim", i hemlighet, dvs. icke vid offentlig gudstjänst och icke i kyrkan eller som allmän institution. Eftersom det vid denna tid förekom en enskild bikt även vid den allmänna gudstjänsten (och kanske framför allt där), skulle man kunna tala om en offentlig privatbikt och om en privat privatbikt utan att därmed säga något logiskt orimligt.

Framställningen av bikten förbindes med botläran på följande sätt: Huvudmomenten i den dagliga boten är ånger och tro (contritio et fides), medan bikten som yttre handling konstitueras av den verbala bekännelsen och avlösningen. Förf. visar nu att man först genom en kombination av bådadera kan ge en riktig bild av vad Luther menar med bikten. Den är sålunda uppbyggd av de fyra elementen ånger—bekännelse—avlösning—tro. Vad undersökningen främst avser är Luthers *uppfattning* om bikten. Men även dåtida praxis, i den mån man kan utläsa något därom i Luthers skrifter, är föremål för förf:s intresse.

Den romersk-katolske forskaren Laurentius Klein utgav 1961 arbetet *Evangelische-lutherische Beichte. Lehre und Praxis*, där han påvisar, att en ny, evangelisk bikt, infördes i de lutherska samfundet efter reformationen, så att privatbikten som reguljär kyrklig ordning i dessa samfund kom att få en mycket stark ställning under ortodoxins tid. Om detta resultat ter sig förvånande, kan man konstatera, att det mycket väl underbygges av Ingemar Öbergs undersökningar. De ger nämligen klart vid handen, att bikten ingår som en viktig del i den reformatoriska botuppfattningen. Absolutionen uppfattades som ett sakrament, bikten som ett nådemedel. I princip kunde det förvaltas av varje kristen, men i den mån bikten blev reguljär kyrklig ordning, kom den i regel att handhas av prästen. Förhållandet mellan teori och praxis är här som i många andra frågor ganska

komplikerat, men blir klart belyst av det rikhaltiga material som förf. redoivisar.

Den fjärde delen av avhandlingen tar upp den svåra frågan om bannet eller exkommunikationen i Luthers teologi. Här liksom i de föregående delarna påvisas den förändring, som åger rum i Luthers åskådning i början av 1520-talet. År 1523 betecknas ofta som en gräns. Före denna tid talar Luther om det bann, som var gängse i den medeltida kyrkan. Det tolkas av honom enbart som en yttre straffåtgärd utan samband med en människas relation till Gud. Men sedan inträder en nytolkning av bannets innebörd. Luther avvisar den tidigare praxis och framhåller det s.k. lilla bannet, dvs. uteslutning från nattvarden och den kristna gemenskapen utan alla yttre straffsynpunkter, som den enda legitima formen av bannlysning. Frågorna kring detta s.k. lilla bann eller den offentliga kyrkoboten är många och svåra. Luther är entydig i sitt krav på att ett sådant bann hör med till kyrkans kännetecken, eftersom det motiveras av Matt. 18, 15 ff., men det visade sig svårt att genomföra i praktiken. Här som eljest drar förf. fram ett rikhaltigt material, delvis sådant som eljest blivit förbigånget. Likväl kvarstår här många olösta frågor. Hur är det med överhetens medverkan? Har exkommunikationen offentlig eller privat karaktär? Är den ett kyrkorättsligt problem, eller ligger den helt på det pastorala planet?

Tidigare forskare, t.ex. Rudolf Hermann, har funnit stora svårigheter förknippade med Luthers utsagor om bannet. Även Öberg finner här sådant som tycks oförenligt med Luthers åskådning i övrigt, så t.ex. kravet på överhetens ingripande i heresifrågor. Kanske kunde man här komma ett stycke längre genom att skilja mellan vad som för oss ter sig inkonsekvent och vad som för dåtida uppfattning var det. Men det finns andra frågor, där materialet verkligen tycks vara svårbedömbart.

Förf. har gett ett viktigt bidrag till forskningen på denna punkt, även om hans framställning här inte är lika slutgiltig som i de tidigare avsnitten. Han säger själv just i fråga om Luthers lära om bannet: "I det föreliggande forskningsläget finns bara en utväg: *ad fontes*" (s. 481). Därmed har han kort karakteriserat den metod han genomgående och på ett förtjänstfullt sätt följer. Men det betyder inte att han försummat sekundärlitteraturen. I noterna möter vi en utförlig granskning av den relevanta lutherforskningen, som vederfares en på en gång personligt hållen och sakligt väl underbyggd bedömning.

Ingemar Öbergs stora arbete är en rik källa till information inte bara för den speciella forskningen i ämnet, utan även för var och en som djupare vill sätta sig in i de centrala teologiska och kyrkliga frågor han behandlar.

Bengt Hägglund

ANDREAS AARFLOT: *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsförståelse. 461 s. Universitetsforlaget, Oslo m.fl. 1969.*

Hans Nielsen Hauge (1771—1824) står som något av en äventyrsgestalt i norsk kyrkohistoria. Om få i den historien har det skrivits så mycket som om Hauge. Ändå har det saknats en samlad översikt över teologen Hauge och en brett upplagd analys av hans många skrifter med hans åskådning insatt i ett vidare sammanhang. Denna brist har lektorn i kyrkohistoria vid Menighetsfakulteten i Oslo Andreas Aarflot velat bota med sin digra och i flera avseenden väl-skrivna avhandling, på vilken han disputerade i jan. 1970.

Avhandlingen är — det skall allra först sägas — lättläst och försedd med utmärkta register, som gör den mycket lätthanterlig och användbar som hjälpreda åt efterföljande forskare.

Den börjar med en översikt över vad som skrivits om Hauge genom tiderna och över de olika Hauge-bilder, som skilda författare och riktningar skapat. Det är en intressant läsning. Det stora materialet är samlat i grupper med någorlunda enhetlig prägel, även om etiketteringen stundom är diskutabel, vilket också förf. själv medger.

Efter en mycket kort biografisk skiss och en exkurs med försök till datering av de Hauge-skrifter, som utgavs först efter Hauges död, följer det viktiga kapitlet om den historiska bakgrunden till Hauges "kristendomsförståelse". Denna bakgrund presenteras som tre kraftfält: "det ortodoxt-pietistiska läromönstret", "det mystiskt-asketiska fromhetsmönstret" och "det upplysningspräglade tanke- och livsmönstret". I detta kapitel möter de namn, som man plägar förknippa med Hauges åskådning: först och främst Arndt och Pontoppidan, sedan ribebiskopen J. D. Jersin, H. Müller, Scriver, frankfurtpietisten F. E. Collin och Tauler.

Intressanta drag tecknas i Pontoppidans åskådning. Denne och Arndt hör i avhandlingen hemma både i det ovan nämnda "ortodoxt-pietistiska" läromönstret och i det "mystiskt-asketiska"

fromhetsmönstret. Beträffande Arndt är det tydligen ännu *Koepps* stora Arndt-mono-grafi från 1912, som bestämmer bilden. Jag instämmer i Aarflots kommentar om den boken: den var på sin tid så epokgörande, att den verkade förlamande på allt fortsatt självständigt studium av Arndt. Tiden är nu mogen för teologerna att börja studera Arndt själv, inte bara *Koepps* analys av denne gåtfulle ekumeniske teolog, som under lång tid fått vara en av de främsta huspredikanterna i Norden. Aarflot har angett programmet. Själv går han dock inte utöver *Koepp*.

Beträffande Hauges tredje referensrets — "det upplysningspräglade tanke- och livsmönstret" — är det intressant att se, hur Hauge med sin tankekraft, dynamiska personlighet och öppna livsinställning i viss mån spränger det gamla "ortodoxt-pietistiska" mönstret. Det gäller t.ex. i både bibel- och samhällssyn. I mycket är Hauge en representant för upplysningstidens myndiga, frigjorda människotyp. Läsaren konfronteras här med ett idéhistoriskt spännande problem. Man hade nog önskat mer än 6 text-sidor.

På scenen framför denna trefaldiga bakgrund presenteras sedan på nära 300 sidor Hauges "kristendomsförståelse" grupperad i fem kap. om bibelsyn, antropologi, gudsföreställning och frälsningsförståelse, om kristet trosliv och om kyrkosyn. I kap. om *bibelsynen* möter vi Hauges stora förtrogenhet med bibeln och hans starka betoning av det yttre ordet. Samtidigt visar han en relativt fri hållning till detta. I skriften "Vantro, Overtro, Rettro" (1807) vänder han sig mot rationalistisk uppfattning (vantro) och mot bokstavstro (övertro) samt framlägger sin egen *via media*. Här möter enligt Aarflot ett stycke av upplysningstidens ackomodationsteori.

Framställningen om bibelsynen föregås av en presentation av Hauges uppfattning av *uppenbarelsen*, den "naturliga" och den "särskilda". Hauge visar sig efter hand lägga en allt större vikt vid den förra och vid förnuftets roll för gudskunskapen — detta för att försöka finna en plattform, där han kunde möta den oomvända människan, och varifrån han kunde peka vidare mot *uppenbarelsen* i Kristus.

Det utförliga *antropologiska* avsnittet börjar med (den ursäktande) anmärkningen, att Hauge "ikke var opptatt med å lage noe teologisk system", och att "noen konsekvent antropologi er det ikke lett å trekke ut av hans utsagn". I sina praktiskt oppbyggelige skrifter har han nyttjat gängse termer och uppfattningar. Främste

läromästare har här som annars varit Pontopidan och Arndt. Förf. leder läsaren genom den ortodoxa dogmatikens olika loci visande vad Hauge kan ha att säga på dessa punkter. Det blir en något uddlös, långdragen och slapp presentation av Hauges antropologi.

Det antropologiska huvudproblemet för Hauge är gudsbildens återupprättande. Härvid blir den etiska accenten stark i hans åskådning. Detta föranleder förf. att några gånger komma in på frågan om en eventuell synergism och lagiskhet hos Hauge — en gammal stridsfråga i norsk teologisk debatt. Den frågan kan f.ö. skönjas bakom bokens titel med dess mer eller mindre polariserade begrepp *tro* och *lydnad*. I framställningen om Hauges *gudsföreställning* och *frälsningsförståelse* kan dock Aarflot lugna Menighetsfakulteten med att Hauge inte på något sätt skiljer sig från det traditionella "ortodoxt-pietistiska läromönstret". Och i uppfattningen om Jesu person och verk avviker Hauge "icke särskilt mycket" från den traditionella uppfattningen hos de ortodox-pietistiska dogmatikerna.

I det följande kapitlet om kristenlivet förklaras Hauge kongenial med samma läromönsters ordo salutis, ehuru han inte ägnat uppmärksamhet åt att ge denna någon teologisk eller begreppsmässig profilering i sin egen åskådning. Eftersom man hos Hauge också möter mystikens traditionella ordo — upplysning, rening och förening — förklaras han på ett oreflekterat sätt ge uttryck inte bara åt "det ortodox-pietistiska" uttan även åt "det mystiskt-asketiska" mönstret. Hur dessa förhåller sig till varandra, får man dock inte veta något om.

I underrubriken "sanctificatio" (varför alla dessa för Hauge tämligen irrelevanta latinska termer från dogmatiken?) på s. 345 närmar sig förf. i klartext den frågeställning, som givit avhandlingen dess titel. Överraskande nog anlägges här endast två aspekter: Hauges syn på "världen" och hans utläggning av "husholdertanken". Man hade här väntat sig ett fylligare kapitel än dessa 19 sidor. Men läsaren ledes in i intressant problematik.

På ett ställe sägs Hauge ha en positiv syn på "världen" fjärran från "kvietistiska livsideal, som mystiken gav uttryck åt". Detta är en otillfredsställande kliché av "mystik". Någon större lycka har Aarflot inte heller med att låta ett Hauge-citat stödja sin tes om dennes positiva syn fjärran från kvietistiska livsideal: Vi är här i världen för att beredas till det eviga livet, och då skall vi här "prövas og luttres ved Arbeide og Strid mod de Onde, bruge de timelige

Ting og arbeide paa til Føde och Klæde eller vort nødtørftige Ophold, og saa intet elske eller have nogen Glæde i de jordiske Ting". Detta kunde ord för ord ha stått i den klassiska mystikens skrifter såsom uttryck för ett kvietistiskt livsideal. Sakligt mer korrekt är Aarflots om-döme på annat ställe, där han säger, att Hauge har en *ambivalent* syn på "världen".

Intressant är den med begreppet "värld" sammanhängande "husholdertanken" hos Hauge. Här har flera forskare före Aarflot gjort undersökningar. Aarflot menar, att ingen av dem har presenterat det teologiska sammanhang, i vilket denna tanke står hos Hauge. Frågan är om Aarflot gjort det. Kanske det inte heller är möjligt, när det gäller en, som Aarflot säger, så osystematisk tänkares åskådning som Hauges.

Hauge betonar starkt det aktiva momentet i den kristnes tjänsteuppdrag. Det gäller "å ågre med sitt pund". Drivkraften är lydnad mot Gud och kärlek till medmänniskor. Här möter en social motivering. Det finns ö.h. hos Hauge ett starkt socialt patos, och hans socialpolitiska program med dess idé om egendoms gemenskap vill Aarflot se som ganska enastående i dåtiden. Kanske det, men man hade önskat få en antydning om ett eventuellt sammanhang med den kontinentala kvietismens och pietismens sociala engagemang, samhällsprogram och praktiska försök med egendoms gemenskap. De frågorna tar förf. tyvärr inte upp under sin immanenta deskription av Hauges åskådning.

Den viktigaste teoretiska grundvalen för Hauges sociala och ekonomiska aktivitet är, understryker Aarflot, den bibliska "husholdertanken". Till de fascinerande dragen i Hauges personlighet hör, att det är under den långa fängelsetiden (1804—11, 1814—16), som "husholdertanken" tar gestalt och teoretiskt begrundas. Den skandalösa behandlingen från de statliga och kyrkliga myndigheternas sida mot den in i det sista lojale Hauge innebär för denne själv en rik intellektuell och religiös mognadsprocess, i vilken denna socialt "tillvända" förvaltar-skapstanke utformas. Märkligt!

I *kyrkosynen* visar Aarflot, att Hauge på ett intressant sätt representerar ett ekumeniskt och universalistiskt perspektiv. I och för sig är detta inte överraskande med tanke på Hauges referenser till mystiklitteratur och upplysningstidens teologiska atmosfär. Den andra sidan av hans universalitet är koncentrationen på "vennesamfundet", den i varje fall principiellt öppna värmehärden och bönekretsen i socknen. Utifrån tanken på det allmänna prästadömet, grundat i omvändelsen, ser Hauge här en den

sanna kyrkans international. Han söker en kärna för att få kraft att spränga gränser. Hans kyrkosyn är präglad av koncentration och expansion.

I äldre framställningar av Hauges åskådning har det eskatologiska draget betonats. Aarflot nämner det endast i förbigående och då med formuleringen, att "noen klart utformet eskatologi kan vi ikke finne i Hauges skrifter". Det hade varit värdefullt att få problemet närmare belyst. Aarflot tycks en smula opreciserat binda ihop eskatologi och apokalyptik. Kanske därav omdömet?

— — —
Aarflots avhandling är omsorgsfullt utarbetad, och det ligger en imponerande arbetsprestation bakom den. Ändå är kanske resultatet inte riktigt i nivå med nedlagd forskarmöda. Trolig anledning här till är, att avhandlingens uppgift är alltför slapp och konturlöst angiven. Och då blir det svårt att få materialet att tala. Förf. vill ge en "teologisk analys av Hauges kristendomsförståelse sådan den primärt kommer till uttryck i hans skrifter". Denna analys sägs inte vara "av övervägande systematisk art", utan i stället vill förf. "bearbeta materialet så vitt möjligt strängt historiskt". Med detta dunkla tal avser han, att "presentationen" av Hauges tankar är "viktigare än en dogmatisk värdering av dem". Måste då det *systematiska* greppet innebära en sådan värdering? Förf. namnger f.ö. den måttstock efter vilken värderingen skall äga rum: "den rena lutherdomen". Men man vill fråga med Luthers ord: Vad är det?

I och för sig är det naturligtvis en vettig uppgift att konfrontera Hauge och "lutherdomen". Men det måste nog ske i en annorlunda strukturerad avhandling än denna. Detta är ett metodiskt komplicerat problem, som man inte på ett meningsfullt sätt löser i förbifarten, medan man ger en immanent analys av en 1800-tals-teolog, som med Arndt och Pontoppidan vill korrigera en lat lutherdom.

Aarflots metod att presentera Hauges "kristendomsförståelse" — utan att ställa konkreta frågor till materialet och utan att fixera en preciserad problematik som inkörsport — tenderar till att ge en statisk, livlös och diffus bild. Ställer man inga frågor till ett material, får man inte heller några svar. Endast som man frågar, svarar materialet. Att (som Aarflot säger sig vilja göra) bearbeta materialet "strängt historiskt" är, vad jag kan förstå, ingenting annat än att avlyssna den *dialog* med dess frågor och svar, som utgör historiens grundelement. Hauges åskådning är en replik i denna dialog fälld

i ett för den lutherska trosuppfattningen kritiskt läge. Att tolka Hauge "strängt historiskt" är att analysera den repliken i *dess referensram*. I denna avhandling förefaller mig Hauges replik vara utklippt ur samtidshistorien och presenterad utan att den historien får tala.

Jag kan inte heller uraktlåta att ifrågasätta lämpligheten av de verktyg, som förf. använder vid sin analys: "det ortodoxt-pietistiska läromönstret", "det mystiskt-asketiska fromhetsmönstret" och "det upplysningspräglade tanke- och livsmönstret". De förefaller mig vara alltför gamla och trubbiga, utslitna och slöa. Inte ens en så skicklig kyrkohistoriker som Aarflot kan med dem komma åt det komplicerade 1800-talets hemligheter. Med sådana verktyg är risken stor för semantisk slapphet och idéhistorisk löslighet.

Jag kan inte här ta upp de problem, som bristen på stringens skapar i boken. Bara några kommentarer i marginalen. Först en detalj, som belyser problemet att "bearbeta materialet så vitt möjligt strängt historiskt":

Aarflot hänvisar till en utförlig artikel 1878 i Teol. Tidskrift (Uppsala) om Hauge — "ett mönster för lekmanpredikanter". Den står som — enda! — uttryck för svensk uppfattning om Hauge. Den anonyme författaren anges vara "en svensk kyrkoman" Carl H. Mann. Var i all världen har Aarflot raggat upp denne? Författaren är dåv. kyrkoherden, sedermera prof. i Uppsala C. R. Martin (se t.ex. dennes bibliografi i *L. Nyström: Uppsala ärkestifts herdaminne*, N.F., bd 4, s. 616). Denne var g.m. dottern till P. M. Elmblad, ordf. i EFS. Martin var s.a.s. ingift i EFS också i kyrkopolitisk mening. Han skriver sin artikel samtidigt med att EFS sprängs av den waldenströmska striden och Elmblad avgår som ordf. Dessa dramatiska händelser kan förklara varför artikeln skrevs, och varför den skrevs utifrån synpunkten av Hauge som "ett mönster för lekmanpredikanter". Udden var riktad mot de revolterande EFS-predikanterna. Det fanns 1878 ett kyrkopolitiskt intresse i svenskt kyrkoliv att lansera den lojale Hauge som ett kyrkopolitiskt dygdemönster. Alltså: skall dokumentet tolkas "strängt historiskt" måste det analyseras *inom sin historiska ram och dialogsituation*. Aarflot har inte gjort försök här till. Exemplet illustrerar, hur avhandlingen i viss mån brister i den historiska metodiken.

Den bristande stringensen i terminologin gör sig bl.a. kännbar då det gäller teckningen av "pietism", "mystik", "kvietism" och "lutherdom". "Mystik" t.ex. är i avhandlingen ett

mycket vittfamnande, mångtydigt och opreciserat begrepp. "Kristus i oss" kallas mystik. Ett särskilt kapitel heter "mystik" och handlar om "Anden som livsprincip". Samtidigt står mystik för en åskådning präglad av läran om scintilla animae som en "obesmittad anknytningspunkt för Guds uppenbarelse" och en "rest av gudsbilden". Mystik står vidare för världsflykt, asketisk dualism och annat platonskt tankegods.

Koepps Arndt-bok liksom *Seebergs* likaledes banbrytande Arnold-bok (1923) hade kunnat påminna Aarflot om ett av de mest intressanta och gåtfulla dragen i den västerländska mystikens historia, som faktiskt aktualiseras vid studiet av Hauge. Jag menar den process, i vilken det platonska statiska substanstänkandet avlöses av ett voluntaristiskt, dynamiskt funktionstänkande. Föreställningen om scintilla animae liksom "rest"-tanken får i denna nya ram en ny valör, ny innebörd. Det hade varit intressant att sätta in den aktive, dynamiske "mystikern" Hauge i detta sammanhang.

Aarflot säger, att Hauge inte nöjde sig med "kvietistisk nådestro" eller med en "kvietistisk försoningstro, som helt ser bort från människans egen aktivitet i kristenlivet". Hauge ville i stället se Kristus såsom Herre och Konung, vilken kräver lydnad, efterföljelse. Emellertid finns det ju en kyrkohistorisk företeelse, tämligen klart profilerad, som heter kvietism, och den präglas just såsom Hauges egen åskådning av att vilja se Kristus såsom Konung som kräver lydnad, efterföljelse. Den kvietismen har av evangelisk teologi anklagats för synergism, moralism, lagiskhet och subjektivism i sin nådes- och försoningsuppfattning. Det blir förvirrande, när Aarflot i en rakt *motsatt* betydelse och utan förklaring laborerar med termen "kvietistisk".

Aarflot påpekar, att *kärleken* har en stark accent i Hauges teologiska konception. Detta säges höra samman med inflytandet från mystiken. Hauge sägs representera en augustinsk caritas-teologi eller "caritas-mystik". Aarflot finner som synes mystik lite varstans. Han kan ändå försäkra sina läsare: Hauges mystik "avbalanseras av en stark bibelsk (vad är det?) tekstutläggning og av en dytptløjende teologisk refleksjon, som trekker i retning av det tradisjonelle ortodoks-pictistiske læregrundlag". Varen alltså lugna.

Bengt Aberg

A New Catechism. Catholic Faith for Adults. 510 s. Burns & Oates, London; Herder and Herder, New York (Printed in West Germany) 1967.

Den följande anmälan av den engelska översättningen av *De nieuwe katechismus* kan inte bli en presentation av den runt om i världen livligt diskuterade nya holländska katekesen. Det skulle kräva ett avsevärt utrymme att ge om också blott en antydan om dess rika innehåll. Katekesens teologiska struktur vore värd att bli föremål för en ingående analys. I de böcker, som veterligen hittills skrivits om katekesen, behandlas den självfallet primärt såsom ett religionspedagogiskt dokument. Det är fallet med såväl Josef Dreissen, *Diagnose des Holländischen Katechismus*, som H. A. Mourits, *Grundthemen des Holländischen Katechismus*. Det kan inledningsvis tilläggas, att en allmän orientering om *De nieuwe katechismus* ges av Henrik Roelvink i *Credo* 1968, där den nämnde författaren också översatt katekesens inledande del "Tillvaron — ett mysterium", och 1970, av D. J. Boers i *Kirke og Kultur* 1969 och av B.-E. Benkton i *Årsbok för Föreningen Lärare i Religionskunskap* samma år, samt att en dansk översättning nyligen utkommit, *Katekismus for voksne* (Kateketcentralens Forlag, Köpenhamn 1970).

I ett föredrag, som översatts till svenska och publicerats i *Katolsk Informationstjänst* (nr 15—16/1970), "Den holländska katekesen. Försök till en värdering", säger Joseph Ratzinger, att katekesen enligt hans mening äger en verklig styrka och storhet i sin befriande mänsklighet. Den måste räknas till "milstenarna i vårt århundrades religiösa litteratur". Men Ratzinger riktar också en skarp kritik mot katekesens teologi. Det mest omfattande partiet i hans "försök till en värdering" handlar om "katekesens begränsning". Framför allt vänder sig Ratzinger mot katekesens lära om eukaristin; där blir, hävdar han, knappast plats för offer-tanken. Det kan vara rimligt att i en anmälan av den engelska översättningen något gå in på denna kritik, eftersom den engelska översättningen, som annars ger intryck av att vara mera parafraaserande än den tyska, på ett par avgörande punkter gjort några inte oviktiga utelämnningar.

Ratzinger utgår vid sin demonstration av offer-tankens undanträngda plats i *De nieuwe katechismus* från följande ord i det holländska originalet: "Het offer is immers al vollbracht. Wij bringen eigenlijk geen offer. Wij sijn van

alle offers af" (sid. 400), och han erinrar om de samtal mellan påvliga teologer och teologer representerande det holländska episkopatet, vilka ägde rum i Gazzada i norra Italien den 8–10 april 1967. "I anslutning till dessa samtal ändrades", skriver Ratzinger, "texten i översättningarna enligt följande: 'Vårt offer skedde nämligen för 2000 år sedan. Djupast framgår vi inget annat offer än Kristi offer. För oss är alla andra offer slut.'" Också vid denna ändrade formulering häftar enligt Ratzinger ett egendomligt missförstånd beträffande kristendomens historicitet. "Detta att Kristi handling ägde rum en enda gång kan ju inte innebära, att vi är förhindrade att närvara vid det som skedde för lång tid sedan. Detta för människan så väsentliga kan inte tvingas in inom gränserna för ett historiskt datum, särskilt inte om det var 'en engångsföreteelse' och är 'slutgiltigt': slutgiltigt är det ju just därför att det fortfarande förblir 'giltigt' och inte endast kan tillhöra det förgångna. På så sätt är Kristi offer inte bara ett historiskt faktum, som vi nu ser tillbaka på och vars resultat vi nu drar nytta av, utan här och nu en avgörande realitet i det mänskliga livet. Människan levde inte av offret bara för två tusen år sedan — hon gör det fortfarande. Detta offer är för henne inte mindre samtida än det var för dem som var närvarande i det historiska ögonblicket. I katekesens nästan exklusiva uppfattning av eukaristin som måltid visar sig än en gång den tvåfaldiga svagheten i dess uppläggning: den fastnar i ett historiskt-beskrivande tänkande utan tillräcklig reflexion kring problemet varande och historia och betonar ensidigt det katabatiska [det nedåtriktade], som inte säger tillräckligt om dubbelsidigheten i samtalen mellan Gud och människa, om människans förmåga och kallelse till en svarande motrörelse."

En jämförelse mellan de olika editionerna av den holländska katekesen på den punkt, som vi sett Ratzinger taga upp, resulterar i en anti-kritik, som inte utfaller till katekesens nackdel. Man kan först konstatera, att orden "för 2000 år sedan" i den tyska översättningen, vilka enligt Ratzinger skulle röja "ett egendomligt missförstånd beträffande kristendomens historicitet", saknas i den engelska: "The sacrifice has already been offered." Den engelska versionen är mera kortfattad också i den föregående meningen, som Ratzinger inte återger, men som är nödvändig, om man vill förstå, vad katekesens författare vill säga: "Our attitude as the offerers of sacrifice is a very special one." Den tyska översättningen har här: "Un-

sere Opferhaltung ist dabei ganz anders als die der nichtchristlichen Völker bei ihren Opfern." Den knapphändigare engelska texten fördunklar här det religionshistoriska perspektivet, som katekesen tidigare i detta avsnitt anlagt ("Man's desire to offer sacrifice, which existed 'since Abel' . . ."), och som bör ses mot bakgrund av katekesens andra del, "Vägen till Kristus", A. "Folkens väg" (The Way of the Nations), B. "Israels väg". Det är inte utan betydelse, att man observerar, att katekesen behandlar "the eucharist" i en del, som har rubriken "The Way of Christ", och att denna del föregås av de båda delar, som handlar om "The Way to Christ" och "The Son of Man". De i den engelska upplagan utelämnade orden om de två tusen åren sedan "the sacrifice of Christ" måste ses ur katekesens eget dubbelperspektiv: vägen till Kristus — Kristi väg. Sker det, framstår Ratzingers kritik av katekesens nattvardslära såsom föga träffande. Påståendet att nattvarden i katekesen skulle "tvingas in inom gränserna för ett historiskt datum", saknar, så vitt jag kan förstå, egentlig grund. Det skall däremot inte bestridas, att katekesens position i den engelska versionen — som väl dock inte är den utgåva, som Ratzinger använder — inte alltid är lika klart uttalad som i den tyska. Den engelska texten säger: "The broken bread was Jesus' broken body. And every time that the Church does this, and so proclaims Jesus' death, Jesus' one sacrifice is there in the Church." I den tyska versionen återges den avslutande huvudsatsen med orden ". . . bleibt das eine Lebensopfer Jesu in ihrer Mitte als Wirklichkeit, von der sie lebt". Men också i den engelska utgåvan blir det fullt klart, att Kristi offer — för att använda Ratzingers mot katekesen riktade ord — "fortfarande förblir 'giltigt' och inte endast kan tillhöra det förgångna": "When we . . . recall our new friendship, the sacrifice of the covenant is really there among us. We are enabled to partake in mankind's definitive sacrifice — not a goat or an ox, but the Son" (den tyska texten är ". . . ist das Bundesopfer wirklich unter uns. Wir dürfen uns dem Opfer anschliessen, das alle Opfern der Menschheit ein Ende setzt"). Mot vad Ratzinger menar vara följden av katekesens "egendomliga missförstånd beträffande kristendomens historicitet", att det inte skulle framgå, att människor i kyrkan lever av Kristi offer, inte blott för två tusen år sedan utan också idag, står katekesens klara ord: "To join in the celebration of the Mass is to partake of this sacrifice and to be associated in the

making of the covenant between God and his people.”

Det är därför missvisande, när Ratzinger talar om ”katekesens nästan exklusiva uppfattning av eukaristin som måltid”. Typiskt för katekesen är dess betoning av nattvardens ”multiplicity of meanings”. Detta dess huvudperspektiv på sakramentet möter i en av de första rubrikerna ”Riches of meanings” (Fülle von Bedeutungen). Den allra första rubriken i nattvardskapitlet är ”In memory of me”, och mot slutet hävdar man: ”There is no doubt one element which . . . should never be quite lost sight of: the memory of what our Lord did.” ”Memorial” (Gedächtnis) och ”covenant” (Bund) är ”the basic factors which form the profound background of the whole”, och i helheten ”the whole celebration”, urskiljer katekesen tre motiv, nattvarden som måltid, som tacksägelse och som offer, vilka på det intimaste sätt binds samman av Kristi närvaro: ”His presence gives depth and background to repast, thanksgiving, and sacrifice.”

Det finns ingen exklusivitet i katekesens framställning av nattvarden som en måltid. Måltidsmotivet är oupplösligt förknippat med de andra uttrycken för den eukaristiska fullheten: ”Christ is the host”, men han är ”not only the giver of the meal, but the food itself”. Katekesen bestrider direkt, att det skulle vara ”something strange about this combination of a meal and a thanksgiving”. Genom att visa, att dessa båda moment, måltiden och tacksägelsen, redan i den judiska påskmåltiden är ”kombinerade” med varandra och därför inte är ”mutually exclusive”, har De nieuwe katechismus garderat sig för en kritik, som vill göra gällande, att den har en ”nästan exklusiv uppfattning av eukaristin som måltid”. Katekesen slår fast följande tre punkter om innebörden av nattvarden som ”a common meal”: ”The Eucharist as a meal signifies: 1. that the Lord nourishes us; 2. that he thereby makes us one with himself; 3. that he makes us one with each other. These three things are intrinsically connected.” Men inte blott tacksägelse- och gemenskapsmotiven är oskiljaktigt förknippade med varandra och med nattvarden såsom en måltid, också offermotivet ingår — organiskt — i det högheliga sakramentets ”multiplicity of meanings”. Omedelbart efter den av Ratzinger citerade, i anslutning till samtalen i Gazzada förändrade texten — hans citat slutar med den tyska versionens ord ”Für uns sind alle anderen Opfer zu Ende” — säger katekesen: ”(No other offering is demanded of us.) We join in with the one sacrifice—espe-

cially by eating. The repast and the sacrifice are not to be separated. The sacrifice is a repast; that means that we receive it, taking and eating. ‘Take and eat’—these are the words with which it was given. What we offer is offered to us.” Det är värt att beakta, hur sambandet mellan sacrifice och communion här betonas. Katekesens syn på sakramentet synes vara både rikare och klarare än den nattvardssyn, som brukar framställas såsom den traditionella romersk-katolska.

I den holländska katekesens betonande av sambandet mellan offer och kommunion liksom mellan eukaristi och offer kan man finna överraskande tydliga paralleller till de tankar, som framlagts av Gustaf Aulén i hans bok om nattvarden offermotiv, För eder utgiven (se t.ex. den engelska upplagan av detta arbete, Eucharist and Sacrifice, s. 202).

Det är f.ö. inte endast i nattvardsteologin, som det råder en frappant affinitet mellan den holländska och den svenska teologi, som nu ställes samman i denna anmälan av ”A New Catechism”. Även om Ratzinger inte gör rättvisa åt katekesens behandling av offermotivet i nattvarden, ligger det naturligtvis något i hans iakttagelse, att katekesens teologi övervägande är ”katabatisk”. Ett pregnant uttryck för detta är följande sats om försoningen: ”Thus Jesus’ blood is not so much a gift to God as a gift from God” (sid. 282). Med detta perspektiv blir nattvarden först och sist ”an action of Christ”. Två satser i ”Den allmänliga kristna tron” säger, att ”the living Lord who in Communion serves his church is none other than the Crucified”, och att den himmelske Kristus är ”none other than he who has ‘come in flesh’” (The Faith of the Christian Church, § 45). Katekesen säger om Kristus: ”He is risen. He had been consummated. His whole life is there within him.” När den utvecklar detta, anknyter den till kyrkoåret. Det gör också Aulén, när han i sista kapitlet i ”Eucharist and Sacrifice”, ”Mysterium Christi”, visar, hur de olika nattvardsmotiven återspeglar ”the tremendous riches found in the sacrament of the altar”: ”Here are the gray of suffering, the red of shed blood, the blue of faith and fellowship with Christ, the green of hope, and the white of the heavenly Lord and of the eucharist. But all these ‘motifs’ constitute together an inseparable unity.” Katekesen anknyter i detta sammanhang inte till de liturgiska färgerna utan till Jesu liv, sådant kyrkoåret framställer det: ”The new-born child, the twelve year old, the carpenter, the teacher, the

dying man—the signs of the wounds!—the risen Lord, the giver of the Spirit: all this lives on in his risen person, and hence in the Eucharist. This is the deepest reason for our being able to celebrate each feast in the annual cycle as a present reality, as 'today'.—Because the risen Lord is among us along with Christmas in the Eucharist, something of the child in him is among us, and we may kneel before the crib. This is the truly Christian way of celebrating the mysteries. To remember is to represent."

Nattvardens är "mysterium Christi" både hos Aulén och i katekesen. Denna kan sägas genomföra något av det avrationaliseringsprogram, som Aulén skisserat. Katekesens första del, "The Mystery of Existence", börjar med "Man the Questioner", och dess femte och sista del, "The Way to the End", slutar med ett kapitel, som rubriceras "God". Om allt, som "the living God" uppenbarar, säger katekesen, at det "becomes all the more mysterious the more familiarly it is revealed" (sid. 447). Aulén avslutar boken om nattvardens offermotiv med dessa ord: "But the mystery does not disappear when it has been revealed. On the contrary, the more it is revealed to us, the more fully we behold the mystery in its unspeakable depth."

Det hör till "Den nya katekesens" storhet, att den lyckas bevara denna insikt, när den försöker framställa "den oföränderliga tron i en tidsenlig form", såsom biskoparna säger i förordet: "... hence this new type of catechism tries to present the faith of our fathers in a form suitable to the present day." Dess framgångsrika avrationalisering visar sig också i det sätt, på vilket den med varandra förenar "sanning och rörelse" (Wahrheit und Lebendigkeit, resp. Truth and dynamism), en av dess många kapitelrubriker (sid. 365). Anmälaren ansluter sig avslutningsvis till de båda franciskaner, som omnämndes i början. Skolteologiska uttryckssätt behöver inte vara de enda möjliga, när bibelns och dogmernas innehåll framställs, säger Henrik Roelvink, och D. J. Boers ger uttryck åt respekt och sympati för sådana teologer "som gjør et banebrytende arbeide og forsøker å bringe frem fra Herrens utøymmelige skattkammer 'nova', som Vulgata kaller dem, selv om de fra tid til annen skulle risikere å ta feil og komme litt på tverke med husbondens 'vetera'".

Benkt-Erik Benktson

JARL JERGMAR, *Biskopsmötet i Sverige 1902—1924. Stencilerad avhandling för teol. dr-examen. XIII+209 s. (Lund) 1970.*

Boskillnaden mellan andligt och världsligt, kyrkligt och borgerligt, som genomfördes på olika nivåer från 1800-talets mitt, kom att få mer påtagliga konsekvenser för svenska kyrkan framemot sekelskiftet. De organisatoriska förändringarna gick närmast i reduktionens tecken för kyrkan. Dess förändrade ställning i samhället och nyansatser i arbetet kom inte till uttryck i en för den nya situationen avpassad organisation. För "frivilligt", "församlingsvårdande" arbete växte i stället fram organisationer vid sidan om den legala, lokalt, regionalt (kontrakt, fr.a. stift) och på riksplanet.

Omständigheterna tvingade alltså fram nödlösningar, av vilka åtskilliga efterhand permanentats och somliga även legalt erkänts. Biskopsmötet i Sverige kan karakteriseras som en sådan nödlösning som sedvanerättsligt erkänts, om inte till namnet så dock till gagnet t.o.m. av Kungl. Maj:t. I det av 1968 års kyrkomöte antagna reformprogrammet för svenska kyrkan tilldelas mötet en viktig funktion i den tilltänkta centrala kyrkostyrelsen.

Det är sålunda ett mycket aktuellt ämne Jarl Jergmar valt för sin avhandling, f.ö. den första i Lund för teol. dr-examen. Författaren har begränsat sig till behandlingen av biskopsmötets tillkomst- och konsolideringstid. Jag delar uppfattningen att institutionen färdigbildats omkring 1925 (s. 1), men påståendet borde ha underbyggts med några data. Det kunde ha räckt med påpekandet att mötets organisation i huvudsak förblivit oförändrad. 1920 års ständiga delegation (s. 143 f.) förvandlades 1932 till en serie delegationer, 1969 återuppstod den ständiga delegationen under beteckningen arbetsutskott (med protokollfört arbete). Förändringarna bara understryker förf:s påstående. En erinran om mötets roll i 1968 års reformprogram hade väl också kunnat försvara sin plats.

Förf. har kanske menat att biskopsmötet är alltför välkänt för att behöva en presentation. En sådan inställning skulle även kunna förklara avsaknaden av en introducerande redogörelse för avhandlingens objekt. Det enda som meddelas i inledningen är att mötets förhandlingar protokollförts (s. 2), däremot inte hur och av vem det skett. Viktiga uppgifter därom meddelas t.ex. s. 40 n. 37, andra uppgifter om institutionen är spridda på andra ställen i texten. Med fördel hade de kunnat samlas till ett särskilt avsnitt. Förmodligen hade förf./läsaren

då varit på vakt mot formuleringar (t.ex. s. 80, 84, 86, jfr däremot s. 131, 151), som ger intrycket att en summarisk protokollsanteckning eo ipso innebär en summarisk behandling av ett ärende.

Jergmar har i sin väl dokumenterade framställning skildrat biskopsmötets historia utifrån en bestämd problemställning: hur uppkom mötet, hur kom det att bli "något av en kyrklig centralstyrelse" (s. 1)? Resultatet har därför kunnat bli ett bidrag till förståelsen av svenska kyrkans utveckling under 1900-talets början. Problemet anges i inledningen och angrips genom den outtalade metoden att undersöka biskopsmötets relationer till den officiella kyrkostyrelsen (Kungl. Maj:t) och kyrkans officiella riksrepresentation (kyrkomötet), vidare till stift och församlingar samt till andra kyrkor. Problemställningen är god och metoden fruktbar. Författaren har haft en bra slagruta vid botaniseringen i ett material med många disparata element. Avhandlingens värde hade varit än större om förf. mer konsekvent tillämpat sin metod i stort och i enskildheter.

Avhandlingen består av tre delar. Den första utgör (och borde kanske ha rubricerats som) inledning till den egentliga avhandlingen. Förf. har kortfattat tecknat en likartad utveckling med framväxt av biskopsmöten i de nordiska grannkyrkorna, i anglikanska och i romersk-katolska kyrkorna. Den kyrkopolitiska utvecklingen med skärpt kyrka—statproblematik visar sig vara den gemensamma grogrunden för biskopsmöten. I anglikanska kyrkogemenskapen tycks den främsta drivkraften ha varit behovet att manifestera enheten mellan gemenskapens kyrkor. Den ekumeniska frågan har otvivelaktigt varit en faktor av betydelse redan från början även för det svenska biskopsmötet och detta i helt annan utsträckning än i de nordiska grannkyrkorna, vilket dock inte berörts i avhandlingen.

Den senare delen av inledningen ägnas åt det svenska biskopsmötets förhistoria. Tyvärr har tids- och rumperspektiven starkt förkortats till några enskilda personers uttalanden under 1890-talet om behovet av samråd mellan biskoparna samt till den berömda biskopskonferensen 1898. Förf. har velat göra gällande att 90-talet förebådar biskopsmötet som institution 1902. Enligt min mening har förf. haft goda skäl för sin uppfattning, men skälen är knappast redovisade. Jag vill fästa uppmärksamheten på några punkter.

Min invändning är i första hand av terminologisk art. Förf. brukar termen biskopsmöte

utan att ange någon definition på den. Man bör kunna reservera termen för sammanträde mellan biskoparna (inkl. pastor primarius, låt vara att denne en lång period inte deltog), vilket sammankallats av ärkebiskopen för protokollförda förhandlingar enligt föredragningslista uppgjord efter (som regel) biskopars insända förslag och (åtminstone efter 1919) med viss periodicitet. Med denna definition tillhör alla möten före 1902 förhistorien, som knappast bör skildras under rubriken "Biskopsmötet under 1890-talet". Till förhistorien hör givetvis inte endast konferensen 1898 utan även andra konferenser. Enligt min mening borde förf. ha ägnat uppmärksamhet även åt konferensen omkr. 20 sept. 1897 under kungajubileet (t.ex. Vårt Land 20/9, 21/9), vilken resulterade i beslut om en gemensam hållning i dopstriden och i det av Billing uppsatta, av Rodhe och Lindström kompletterade herdabrevet, som skulle sändas till alla biskopar utom Johansson och Flensburg och som i vissa fall utsändes i stiftet. Förf. endast snuddar vid (s. 20) denna intressanta och i varje fall för konferensen 1898 högst väsentliga omständighet. Samrådet i Lund 1901 i samband med Allgem. ev.-luth. Kirchenkonferenz, som von Schéele hänvisade till som skäl för ett biskopsmöte 1902 (i brevet anf. s. 33 f.), kunde åtminstone ha omnämnts. Biskopar och andra inte bara talade om behovet av samråd utan hade överläggningar. Med så mycket större intensitet kunde man därför sträva efter biskopsmöten med riklig tid för samråd.

Samråd mellan biskoparna var alltså ingen nyhet 1902. Värdefullt hade varit om förf. åtminstone antytt att biskopsmöten i förf:s vida mening alltid förekommit. Denna långa förhistoria är inte endast ett kuriosum utan leder fram till avhandlingens biskopsmöte. Med representationsreformen och prästeståndets upphörande försvann ett viktigt forum för samråd. Det fanns kvar i kyrkomötesinstitutionen och utnyttjades också (se t.ex. om mötet 1868 KÅ 1941 s. 190, 1947 s. 227), men tillfällena återkom sällan. En viss fortsättning fanns i tvåkammarriksdagen till vilken åtskilliga biskopar och domkapitelsledamöter hörde. Omkring sekelskiftet inträdde förändringen; biskoparna lämnade riksdagen. En antydning om samband mellan detta faktum och biskopsmötet ligger väl däri att ärkebiskopen, Rodhe, Billing och von Schéele i nämnd ordning lämnade riksdagen som de sista biskoparna (Bergqvist kom in i riksdagen först 1912). I synnerhet de två sistnämnda hade uppenbarligen nyckelroller vid den nya institutionens tillkomst.

I samband med remisskrivande förekom även sedan gammalt ett samråd, som om inte annat kunde understryka behovet av personlig samvaro och rådpläging. Som förf. antytt (s. 19 ff.) var lekmanadopfrågan det konkreta ärendet, vars remissbehandling med disparata synpunkter kom att driva fram konferenserna 1897 och 1898. Den sistnämndas uppgift var ju just att till Kungl. Maj:t avge ett biskoparnas gemensamma remissyttrande. Förf. kunde f.ö. gärna ha upplyst om att yttrandets förlaga förvaras i originalet av Billings Anteckningar från riksdagar och kyrkomöten, LUB, samt att det i Hallendorffs utgåva 1928 uteslutna partiet (ibm s. 138 n. 2) utgörs av Billings anteckningar under konferensen, överförda från hans visitationsbok från Lunds stift I (i Edv. M. Rodhes saml., LUB). Det kunde även ha noterats, att en ekumenisk angelägenhet — relationerna till Augustana — föranledde Rodhe att påpeka (6/8 1891, Billings saml., LUB) önskvärdheten av "likartade svar" från biskoparna; skulle inte biskoparna kunna ha "någon gång några konferenser"? Även detta är ett förebud, ty det är felaktigt att biskopsmötet under perioden före Söderbloms episkopat icke visade något intresse för ekumeniska frågor (s. 110, äv. t.ex. 142 f, 204). Sådana stod på mötets dagordning alltifrån det första mötet 1902 (prot. §§ 2, 9, 10).

Hittills har rec. endast behandlat avhandlingens inlednings- och avslutningspartier. Detta är symptomatiskt, ty då förf. i andra och tredje delen redovisar resultatet av sin grundforskning är både han och läsaren på betydligt fastare mark. Dock måste jag tillstå en viss irritation över förf:s litteraturanvändning. Litteraturen om 1900-talets svenska kyrkohistoria är inte stor. De vetenskapliga undersökningarna som finns kunde ha utnyttjats mer än som skett. En stringent och konsekvent terminologi hade ytterligare förhöjt avhandlingens värde. Ett exempel har nämnts ovan, ett annat är det olyckliga uttryckssätt, som finns som rubriker s. 151 och 161 samt bl.a. på s. 203, biskopsmötet såsom kyrkans centrala "representation". Skillna-

den mellan styrelse och representation torde vara betydlig även i vardagligt språkbruk. Veterligen gjorde biskopsmötet ej anspråk på att vara riksrepresentation, däremot på att kunna fungera som central kyrkostyrelse, vilket förf. utmärkt väl visat.

I den förra av undersökningens centrala delar, "Biskopsmötet växer fram. 1902—1916", redogör förf. noggrant för 1902 års biskopsmöte och dess efterföljare i tur och ordning, bl.a. mötet 1907, som enligt förf. har en framskjutande ställning i biskopsmötets utvecklingshistoria på samma sätt som 1902 och 1919 års möten. Förf. har — och detta hänger delvis samman med "inledningsfrågan" — inte helt bemästrat sitt ämnes speciella svårighet: de många frågorna har i någon mån fått skymma huvudfrågan, avhandlingens problem. Den kronologiska dispositionsmetoden är sannolikt nödvändig, men den utesluter inte en systematisering, som kunde och borde ha varit hårdare. Man skulle bl.a. komma ifrån de intetsägande kapitelrubrikerna (t.ex. "Biskopsmötet 1907") och få innehållsliga rubriker. Sådana brukas i avhandlingens sista del, där förf. på ett utmärkt sätt löst sin uppgift. Partiet, "Biskopsmötet konsolideras. 1917—1924", är resultatet av ett skickligt arbete med källorna, är väl disponerat och säkert skrivet. Visserligen finns ett och annat att diskutera även här, möjligen kunde på några punkter problemet ha fått skarpare belysning, men som helhet är avdelningen förtjänt av lovord. Förf. har tydligt klarlagt hur biskopsmötet kom att fungera som central kyrkostyrelse.

I Jergmars avhandling behandlas för första gången biskopsmötet som institution. Förf. har av tidsskäl låtit lic.-avhandlingen inflyta i oarbetat skick, avhandlingens tredje del är helt nyskriven. Det är givetvis önskvärt att förf. gör en överarbetning av främst det parti som motsvarar lic.-avhandlingen. Undersökningen är redan nu en tillgång, i överarbetat skick är det i hög grad önskvärt att boken trycks för att kunna bli mer allmänt tillgänglig.

Lars Eckerdal

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET
02. AUG. 1971
LUND