

GUSTAF WINGREN

## Augustana VII och dagens ekumenik\*

Augustanas sjunde artikel är mest känd i sin latinska form men den tyska parallelltexten ger oss värdefulla upplysningar om de latinska uttryckens närmare innebörd.

»Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.»<sup>1</sup>

Här talas om »evangelium» och om »sakrament» två gånger med olika grammatiska konstruktioner. När latinet skall ange de verksamheter, som evangelium resp. sakrament är indragna i, användes först ett par verbformer — docetur, administrantur — och sedan helt parallella substantivformer: doctrina, administratione.

Tyskan däremot använder båda gångerna passiva verb och i exakt samma former bägge gångerna: »gepredigt werden» resp. »gerecht werden». Dessa tyska verb kan man inte höra utan att man framför sig ser en lokal församling, där predikan pågår eller bröd och vin utdelas. Däremot kan man vid de latinska substantiven »doctrina» och »administratio» tänka sig någon funktion i en kyrkostyrelse ovanför den lokala nivån. Tyskan är värdefull som en korrigerings av en dylik idéassociation. En korrekt exeges av texten har att oavbrutet hålla lokalförsamlingen i sikte.<sup>2</sup>

Det som skapar *enhet* i kyrkan är sålunda i full gång i *varje* lokalförsamling. Man behöver inte höja sig upp till biskopsämbetet eller till en synod för att finna det enhetsskapande elementet. Sättet att centralt styra de lokala församlingarna är lämnat fritt, där kan olikhet råda. Fortsättningen av den latinska texten visar tydligt detta:

\* Föredrag vid sammanträde med Lutherska Världsförbundets internationella teologikommission i Moshi (Tanzania), juli 1969.

<sup>1</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 4. Aufl. 1959, s. 61. (Denna volym anföres i fortsättningen med förkortningen Bek.)

<sup>2</sup> Jfr Anders Nygrens uppsats Kyrkans enhet, Svensk teol. kvartalskr. 1957, s. 68—70, en exeges av CA VII. Den tyska texten lyder: »... die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein *gepredigt* und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii *gerecht* werden. Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium *gepredigt* und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäss *gerecht werden*» (Bek. *ibid.*). De relevanta verbformerna har här kursiverats.

»Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.»<sup>3</sup>

Ty det råder inget tvivel om syftet med detta negativa tillägg. Till mänskliga traditioner, till ceremonier som människor i kyrkohistorien kommit överens om, till denna grupp av akter räknas både prästvigning och biskopsvigning. Det är en grupp av goda och nyttiga akter, som man mycket väl kan utföra i kyrkan, nämligen såsom en tjänst åt de nödvändiga akterna, en tjänst som är subordinerad under evangeliets predikan och sakramentens utdelning. Men dessa nödvändiga akter äger rum ute i varje lokalförsamling. Enhet råder i kyrkan när de nödvändiga akterna sker i överensstämmelse med Kristi instiftelse.

Typisk är också den hänvisning till Ef. 4: 4 f., varmed artikeln avslutas. Ty i denna räkna av substantiv, »en tro, ett dop etc.», nämnes dopet men icke ämbetet.<sup>4</sup> Som vanligt vid äldre tiders citat ur bibeltexter är det egentligen hela *kapitlet* Ef. 4 som citeras.<sup>5</sup> Ämbetena förekommer ju i detta nytestamentliga kapitel, ett fåtal satser längre fram i texten: »Han gav oss somliga till apostlar, somliga till profeter, somliga till evangelister, somliga till herdar och lärare» (Ef. 4: 11). Här är det just en mångfald som beskrivs. Men mångfalden rubbar icke enheten, tvärtom. En kropp behöver många olika lemmar för att kunna bestå såsom *en* kropp.

Om vi från denna korta innanläsning i den latinska och tyska texten går över till nuet och dess faktiskt föreliggande spänningar i enhetsfrågan, möter vi genast två klart utformade åsikter rörande kyrkans enhet. Den ena representeras av anglikanismen, den andra av den konfessionella lutherdomen. Båda pekar på något konkret och påtagligt när de talar om enhetsfundamentet. Anglikanerna hävdar det historiska biskopsämbetets nödvändighet, de konfessionella lutheranerna accentuerar en läroavgörelse såsom villkor. I båda fallen erkänner man varandras dop, omdop av redan döpta sker icke. Uppmärksamheten är flyttad till nattvardsgemenskapen, det är på den punkten villkor uppställs. I de två orden »recte administrantur» borde enligt anglikansk tolkning ingå, att celebranten är vigd av en biskop som står i »det historiska episkopatet». I de två orden »pure docetur» borde enligt den konfessionellt lutherska tolkningen ingå, att en läroavgörelse ovanför den lokala församlingens predikoakt har träffats.

I båda fallen riktas alltså blicken på en punkt *ovanför* den lokala nivån, *antingen* en prästvigningssakt (och en biskopsvigningssakt) *eller* en läroavgörelse,

<sup>3</sup> Tyskan lyder: »Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, dass allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.»

<sup>4</sup> Latinet och tyskan återger bibelstället i starkt varierande form.

<sup>5</sup> Angivandet av vers hör till marginalen och är en modern produkt.

där en kyrkoledning på ett för flera lokala församlingar förpliktande sätt fattar ett beslut i lärofrågan (först då kan man tala om ett »consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum»).

Om vi vill bringa texten i CA VII i relation till nutidens ekumeniska problematik är det framför allt dessa två tolkningar, den anglikanska och den konfessionellt lutherska, som vi måste uppmärksamma. Det finns andra tolkningar av enheten som också omfattas av många människor. Romerska katoliker önskar att infoga ett resonemang om påvens primat, evangelikala strömningar pekar på hjärtats tro oberoende av yttre medel. Men varken Rom eller de evangelikala söker att just i CA VII finna stöd för sin åsikt. Denna korta text med dess två adverb, »pure» om läran och »recte» om sakramentsförvaltningen, tycks däremot ge ett reellt stöd åt sådana interpretationer som ligger anglikanismen och den konfessionella lutherdomen nära. I fortsättningen begränsar jag mig därför till en konfrontation mellan CA VII å ena sidan och anglikanismen resp. den konfessionella lutherdomen å andra sidan.

Konfronterar CA VII med den anglikanska synen ligger problemet i den för CA VII karakteristiska *friheten* contra den för anglikanismen karakteristiska *ordningen*. Någon egentlig »lära» om biskopsämbetet, jämförbar med läran om rättfärdiggörelsen av tro, har de anglikanska kyrkosamfundet icke i dogmer uppställt. Om blott den ordning följes som i »Book of common prayer» reglerar ceremonierna vid biskopsvigning och prästsvigning, kommer det i en anglikansk kyrka alltid att finnas biskopar med »apostolisk succession» och följaktligen också en korrekt sakramentsförvaltning ute i församlingarna. Vägran att träda i nattvardsgemenskap med sådana kyrkosamfund, i vilka denna ordning saknas, visar emellertid, att *ordningen* här behandlas med samma rigiditet som tillkommer läran hos de konfessionella lutheranerna. Därmed betraktas en viss ceremoni såsom *nödvändig*, en ceremoni som i en luthersk kyrka mycket väl kan förekomma, ehuru där »fri», liggande inom sfären »nec necesse».

De tre länderna Tyskland, Danmark och Sverige uppvisar redan på 1500-talet olikheter beträffande den episkopala ordningen. Den kan helt saknas (på flera håll i Tyskland), den kan bestå utan »apostolisk succession» (Danmark och Norge, vars biskopar vigdes av präst vid brytningen på 1530-talet) och den kan bestå med bevarad episkopal kontinuitet (Sverige). Inom var och en av dessa tre europeiska regioner är man i lika hög grad konform med vad som står i CA VII. Differenserna ligger inom den fria sfären, där mångfald kan råda utan att enhet rubbas.<sup>6</sup> Men Sverige, som behåller just den form av ordning, vilken

<sup>6</sup> Till debatten om biskopsämbetet inom de nordiska kyrkorna jfr uppsatserna av *M. Parvio* och *S. Borregaard* i Kirchenpräsident oder Bischof, utg. av *I. Asheim* och *V. R. Gold*

inom anglikanismen — men icke i CA VII — betraktas som nödvändig, kan som bekant inviteras till en form av nattvardsgemenskap med »the Anglican Communion», medan den danska och den norska kyrkan utestänges därifrån.

När den svenska kyrkan år 1922 svarar ja på den anglikanska inviten, måste hon alltså förklara, att hon för egen del icke drar de gränser för nattvardsgemenskap, som Lambeth i sin invit till Sverige hade dragit. Hon måste också säga att hon *icke* anser »det historiska biskopsämbetet» som något fundament för kyrkans enhet. Båda dessa teser uttalas med mycket tydliga ord i de svenska biskoparnas svar till Lambeth 1922. Det svenska brevet, som i allt väsentligt är författat av den då ganska nyvigde biskopen *Einar Billing* (men ej under-tecknat med hans namn), är så öppet och utförligt på denna avgörande punkt, att det förefaller obegripligt när högkyrkliga präster i Sverige tar sin utgångspunkt i den engelsk-svenska överenskommelsen av 1922.<sup>7</sup> Man får leta efter ett tydligare nej till anglikansk åskådning än detta brev med ja på en anglikansk invit är. Svaret »ja» begrundas där helt och hållet med att *evangelium* predikas i båda de kyrkor som brevväxlar med varandra.<sup>8</sup>

Inom Konkordieboken som helhet finns det flera utsagor som motiverar den allmänna tesen, att biskopsämbetet är subordinerat under evangeliet. Dessa utsagor (t.ex. i Schmalkaldiska artiklarna eller i Tractatus de potestate et primatu papae) bekräftar grundsynen i Augustana och i Apologin men kan stundom bringa denna grundsyn på skarpare och mer polemiska formler. Sålunda hävdar Luther i Schmalkaldiska artiklarna, att församlingarna äger rätt att utan biskops medverkan kalla och inviga präster.<sup>9</sup> Som stöd för sin tes åberopar han Hieronymus. Samma källa anföres av Melanchthon i den synnerligen detaljrika utredningen i Tractatus, där huvudtesen om biskop och präst såsom i princip ett och samma ämbete med emfas utvecklas.<sup>10</sup>

Men hetta i tonen och lust att polemisera är en sak för sig. Augustana är en ovanligt lugn och fredlig text, i regel enbart positiv i formuleringarna, utan onödiga negativa avgränsningar. Men innehållsligt företräder Augustana alldeles

---

1968, s. 114—134. Svagheten i båda uppsatserna beror på frånvaron av klara distinktioner mellan reformationens syn och den efteråt på 1500-talshändelserna applicerade anglikanska synen.

<sup>7</sup> Engelsk och svensk text i Kyrkohistorisk årskrift 23, 1923, s. 366—381. Jfr *C. H. Lyttkens* och *V. Vajta*, Kyrkan och nattvardsgemenskapen 1965, s. 43—53, där dock endast den svenska texten återges.

<sup>8</sup> Se *Lyttkens & Vajta*, s. 47—51. Augustanas sjunde artikel utgör själva substansen i svaret, trots att just denna artikel icke direkt citeras. Däremot anföres uttryckligen CA V, artikeln om predikoämbetet (ibid. s. 47).

<sup>9</sup> Bek. s. 458.

<sup>10</sup> Bek. s. 490—493. Jfr ibid. s. 400 (Apologin).

samma uppfattning om ämbetet som Schmalkaldiska artiklarna och Tractatus: biskopen har »enligt evangeliet» inte något annat ämbete än den lokala församlingens pastor har.

Saken framträder med full tydlighet i den positiva definition av biskopens ämbete »enligt gudomlig rätt» — alltså: enligt *evangeliet* (såsom den latinska texten ytterst signifikativt explicerar termen »de iure divino») — som ges i CA XXVIII. Emellanåt tages i modern tid denna artikel som stöd för tesen att en sann kyrka bör ha biskopar. Men texten utgår i själva verket från att biskopar finns och vill ange vad deras *plikter* är, såvida man alls skall ha detta ämbete i kyrkan. Biskoparna har »secundum evangelium» helt enkelt fått ordets och sakramentens ämbete, »ministerium verbi et sacramentorum», alltså det ämbete som närmare beskrives i CA V.<sup>11</sup> Naturligtvis utför en biskop faktiskt en mängd handlingar som församlingsprästen ej utför — han viger exempelvis präster och biskopar — men dessa handlingar utför han enligt mänskliga överenskommelser, såsom kontraktsprosten har vissa göromål utöver de av kyrkoherden utförda akterna.

De för biskopen specifika, enligt tradition och överenskommelse honom tillkommande funktionerna ligger alla inom sfären »nec necesse». Här råder frihet, framför allt en positiv frihet, alltså en frihet att behålla sådant som den medeltida kyrkan lämnade i arv. Det enda, som inom sfären »nec necesse» måste uttryckligen fixeras, är att *intet* får ske som är *contra* evangeliet. Precis detta är också i CA XXVIII omedelbart tillfogat, i direkt anslutning till den nyss citerade definitionen av biskopens ämbete:

»At cum aliquid contra evangelium docent aut constituunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod prohibet oboedire.»<sup>12</sup>

En annan av Augustanas artiklar, som likaledes bekräftar den totalsyn, vilken i polemisk form utvecklas i Schmalkaldiska artiklarna och i Tractatus, är CA XIV, den välkända fixeringen av »rite vocatus» såsom villkor för utövande av offentlig predikan och sakramentsförvaltning.<sup>13</sup> Ty den som »kallar» är församlingen. I och med att kallelse från en församling har skett, finns i princip rätten för den kallade individen att predika och förvalta sakramenten. Tystnaden om vigning av biskop är här av vikt. Har man biskopsämbetet, då ingår givetvis prästvigningen i »rite vocatus», då har församlingen nämligen genom mänsklig

<sup>11</sup> »Proinde secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino haec iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum. . . » (Bek. s. 123 f.). Vad som därefter uppräknas är idel sysslor som också församlingsprästen utför. Prästvigning nämnes icke som ett episkopalt göromål »enligt evangeliet».

<sup>12</sup> Bek. s. 124.

<sup>13</sup> Bek. s. 69.

överenskommelse överlätit detta moment i proceduren på biskopen. Men i en bekännelseskraft har dylika kyrkoordningsfrågor ingen plats. Det får ingå i kyrkolag och handbok för varje särskilt land. Bekännelsen skall vara så knapp, så allmän och så öppen inför olika former av ordning, att den kan oförändrad övertas överallt, antingen man har det episkopala systemet kvar eller har förlorat det.<sup>14</sup>

På det sättet har ju också Augustana fungerat. Denna bekännelseskraft gäller idag i alla världsdelar, trots att kyrkoordningen inom de kyrkor där den gäller är synnerligen skiftande.

Inom de reformerta kyrkosamfundet är denna frihet och mångfald i kyrkoordningsfrågor okänd, ja den är a priori negerad. Westminster Confession rymmer en särskild artikel med rubriken »Of synods and councils» och anger dessutom i den principiellt grundläggande artikeln »Of religious worship and the Sabbath day» sin från Augustana helt avvikande regel: inga andra gudstjänstformer bör få finnas än de som är direkt befallda i Skriften.<sup>15</sup> Augustana låter evangeliet, i suveränitet inför alla yttre former, få regera i kyrkan och fritt välja bland de mänskliga traditioner som medeltiden var överfylld av. Biskopar, domkapitel, bilder i kyrkorummet, skrudar etc., allt kan behållas såvida det inte *strider* mot evangeliet, såvida det alltså inte aktivt bryter ner budskapet om »syndernas förlåtelse», spolierar ordet om rättfärdiggörelsen av tron allena. Vad bibelordet säger om de yttre gudstjänstformerna behöver man inte ens hålla reda på. Det vore missbruk av evangeliet att läsa det såsom en lagbok i kyrkoordningsfrågor.

Westminster Confession letar i stället efter regler för kyrkans yttre ordning i Skriften och infogar fullt konsekvent särskilda artiklar om den yttre ordningen just i bekännelsen, där de enligt Augustanas grundsyn inte hör hemma. Det är friheten som blir tagen i upptuktelse när Westminster Confession talar:

»But the acceptable way of worshipping the true God is instituted by himself, and so limited by his own revealed will, that he may not be worshipped according to the imaginations and devices of men, or the suggestions of Satan, under any visible representation *or any other way not prescribed in the Holy Scrip-*

<sup>14</sup> Se den intressanta notisen om Augustanas olika textvarianter hos *Peter Brunner*, *Pro ecclesia* 1962, s. 247. Ett inskott i Variata av Melanchthon i CA XIV har betecknande nog fått falla, trots att det bara tydde en iämligen färglös hänvisning till pastoralbrevet (Pauli befallning till Titus att insätta äldste i städerna på Kreta, Tit. 1: 5). Så ömtålig om *friheten* i kyrkoordningsfrågor är reformationen, att icke ens en så intetsägande bibelhänvisning får stå i bekännelsen (nämligen i Invariata).

<sup>15</sup> *The Westminster Confession for today*, utg. av *G. S. Hendry*, 2 uppl. 1960, s. 239—242 resp. s. 186—193.

ture.»<sup>16</sup> Den reformerta fromheten gör rent hus med de medeltida bruken och bygger från grunden nytt, med Skriften som norm för ordningen. Bildförbudet och sabbatsbudet tolkas på ett helt annat sätt än i Luthers katekeser.<sup>17</sup> Ännu idag bär de reformerta gudstjänstlokalerna i Europa spår av ett tvärt avbrott i den medeltida traditionen, ett avbrott som de lutherska reformatorerna — i frihetens namn — sade nej till. När det gällde yttre ordning i kyrkan var *friheten* för dem själva huvudsaken. Och frihet innebar enligt deras mening i första rummet frihet att behålla vad som fanns på platsen, i landet där man bodde.

Friheten att behålla, en frihet som ligger inom sfären »nec necesse», blir emellertid upphävd så snart som man inom denna sfär uppställer en *fordran* på att en viss från medeltiden traderad ordning skall finnas. Då introduceras nödvändighet i sfären »nec necesse», vilket är en logisk orimlighet. Det är egendomligt att anglikanismen skall göra detta, ty Church of England har på 1500-talet en lära om kyrkoordningens frihet som påminner om Augustanas öppna syn i dessa frågor.<sup>18</sup> Man kan gissa att de bittra och affektladdade striderna mot presbyterianer på de brittiska öarna har spelat en viss roll för anglikanismens inre förvandling. Vi blir ofta negativt låsta av en fiende som vi bekämpar. Visserligen laborerar Lambeth inte legalistiskt med skriftutsagor, inte ens med pastoralbrevens spridda yttranden om handpåläggningens roll. Men den kyrkliga traditionen får hos anglikanerna spela samma roll som bibeltexter spelar hos de reformerta. Tesen om den fria sfären enligt CA — »nec necesse» — ter sig för båda såsom ett utslag av oordning eller svärmandlighet. Ja, »liberal teologi» heter det ibland, när slagorden får ta överhand över analysen.

I själva verket är friheten på kyrkoordningsplanet ett direkt utslag av *evangeliets predikan*. Denna frihet är det viktigaste positiva bidrag som reformationens kyrkor kan ge åt nutidens ekumeniska debatt. Redan av rent praktiska skäl måste så småningom accepterandet av mångfald på kyrkoordningens område bli en normal attityd i kyrkosamfundens umgänge med varandra, eftersom uniformitet icke kommer att kunna uppnås och eftersom varje samfund fungerar bäst visavi sin omgivning när det slipper att imitera ett annat samfunds yttre ordning. Även anglikanismen har på grund av sina förbindelser med Church of South India drivits att modifiera sin syn på det historiska episkopatet; allt talar för att

<sup>16</sup> Ibid. s. 186. De avgörande formuleringarna, direkt riktade contra den frihet som Augustana positivt hävdar, har här kursiverats.

<sup>17</sup> Se härom *H. H. Wolf*, *Die Einheit des Bundes* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche X) 1958, s. 42, not 29.

<sup>18</sup> Se t.ex. *Gunnar Hillerdal*, *Reason and revelation in Richard Hooker* (Lunds universitets årsskrift N.F.I: 54, 7) 1962, särskilt s. 131 och där anförd litteratur, även s. 53—55; jfr dock s. 25.

framtiden kommer att erbjuda ytterligare nya typer av mångfald.

Men de lutherska kyrkorna kan icke i denna riktning verka dörröppnande, såvida de inte i sina egna led förmår göra den frihet levande som CA VII vittnar om. Den lutherska konfessionalismen utgör just nu det största hindret för en kraftfull tillämpning av den öppenhet, som är kärnan i CA VII och dess korta men vittsyftande satser om kyrkans enhet.<sup>19</sup>

När CA VII fixerar vad som är nödvändigt för kyrkans sanna enhet, nämnes icke de tre ekumeniska symbola, Apostolicum, Nicaenum och Athanasianum. Det hade annars legat nära till hands, de hade redan då tusenårig hävd. Men det enda som nämnes är predikan av det rena evangeliet och utdelningen av dop och nattvard, alltså de akter som har gudomlig instiftelse enligt Skriften för sig och som i kraft av Kristi ord skänker frälsning eller »syndernas förlåtelse». Om dessa akter heter det: »dies ist gnug», »satis est».

Ord av människor, tillkomna genom kyrkliga beslut i den efter Bibeln följande historiska utvecklingen, blir i detta sammanhang — när det gäller betingelser för kyrkans sanna enhet — icke föremål för omnämmande. Därför har det djup principiell betydelse när det ingenstades i hela Konkordieboken säges att de inom dess pärmar samlade bekännelseskrifterna är »lutherska». Bekännelsen är bekännelse till det evangelium, i vilket Kristus skänker sig själv till världens frälsning, och därför är bekännelsen helt enkelt den kristna kyrkans bekännelse. En sådan kristen kyrka har det alltid funnits, den kommer aldrig att gå under: »una sancta ecclesia perpetuo mansura». Även under de tider då kyrkoläran fördunklade evangeliet, lästes dock texterna ur Nya testamentet i mässan, dopet förrättades enligt Kristi instiftelse, absolutionen gavs för synder och nattvardens bröd och vin räcktes åt människor — låt så vara att absolutionen och nattvarden blev givna i försvagad och stympad gestalt.<sup>20</sup> Kristi stiftelser är nog för att hålla kyrkan vid liv.

Som vanligt är Augustana positiv och opolemisk. Den tiger om de tre ekumeniska symbola. Konkordieformeln däremot uttalar sig, den sätter upp Skriften ensam som »iudex, norma et regula» och placerar i klara satser *alla* bekännelseskrifter på en nivå nedanför domartronen:

<sup>19</sup> Till det följande jfr *G. Wingren*, Kyrkoordning och enhet, Svensk teol. kvartalskr. 1958, s. 270—280, därtill min skrift Svenska kyrkans ekumeniska ansvar 1959, i synnerhet s. 25—39, som utgör en på nutidsläget tillämpad utläggning av CA VII.

<sup>20</sup> Alltid har någon av de i sitt samvete fördömda kunnat börja hoppas när Kristi välgärningar har målats. Men födelsen av ett sådant hopp betyder, att den sanna kyrkan lever, om än med ett flämtande liv. I Luthers skrifter finns flera yttranden i här angiven stil. Kyrkan finns mitt i förfallet.



»Die andere Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jderzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikuln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgeleget, und derselben widerwärtige Lehr verworfen und vordampt worden.»<sup>21</sup>

Det som är nödvändigt är att Guds eget ord predikas. Detta sker ute i församlingarna, det har alltid pågått där, det kommer aldrig att upphöra. Men *på det att detta i klar och ren form, utan fördunkling, måtte ske därute, såsom en tjänst åt detta skeende*, finns det »symbola et alia scripta». Dylika skrifter är författade av människor, de förklarar det heliga och eviga ordet för den tid, i vilken de lever, och de avvisar felaktiga utläggningar av ordet. Det ligger i Konkordieformeln stark tonvikt på alla bekännelseskrafters begränsade roll, deras bestämdhet *av den tid i vilken de uppkom*: »... allein Zeugnis und Erklärung ... wie jderzeit die Heilige Schrift ... von den damals Lebenden vorstanden und ausgeleget ...» Latinet ger i sin precision ännu starkare accent åt tidsmomentet och stärker intrycket av historisk relativitet:

»... quomodo singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint ...» De dokument som beskrives i denna historiskt relativiserande ton, är bl.a. Apostolicum och Nicaenum, dopets och mässans bekännelseord, omgivna av mer än tusenårig vördnad.<sup>22</sup> Men de är *människoord*, de är icke nödvändiga att nämna i definitionen på kyrkans sanna enhet.

Biskopsämbetet, som är historiskt tillkommet, och bekännelseskriterierna, som likaså är historiskt tillkomna, behandlas i Augustana på principiellt *samma* sätt. Varken biskopsämbetet eller bekännelseskriterierna nämnes i CA VII såsom nödvändiga betingelser för kyrkans enhet. Det som nämnes är något annat, något i varje lokalförsamling pågående: ordets rena predikan, sakramentens oinskränkta utdelning. De för kyrkans liv och existens nödvändiga akterna, de som pågår överallt där en kristen församling firar gudstjänst, de är också tillräckliga för kyrkans sanna enhet. Men dessa akter *hotas*, de behöver stödjas. För att hålla dessa akter vid liv har det i olika tider uppstått »symbola et alia scripta». Dessa bekännelseskriterier är goda tjänare åt det heliga ordet. För att hålla samma nödvändiga akter vid liv ute i församlingarna kan biskopsämbetet också tas i bruk. I så fall handlar biskoparna »enligt evangeliet» och icke

<sup>21</sup> Bek. s. 769. Latinet är minst lika tydligt: »... non obtinent auctoritatem iudicis...»

<sup>22</sup> Konkordieformeln nämner uttryckligen de tre ekumeniska symbola vid namn (Bek. s. 768), liksom den nämner Augustana och flertalet övriga på 1500-talet tillkomna bekännelseskriterier. Alla är vittnen. Ingen är domare.

»contra evangeliet».<sup>23</sup> Dessa biskopar är goda tjänare åt det heliga ordet — liksom bekännelseskrifter är tjänare. I båda fallen rör det sig om mänskliga inrättningar i kyrkan.

Det finns alltså skäl för *Anders Nygrens* tes, att det historiskt traderade biskopsämbetet och de historiskt traderade bekännelseskifterna bådadera tillhör de »mänskliga traditioner», varom CA VII dekreterar: »Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas.» I den mån anglikanerna av andra samfund fordrar en viss form av episkopatet och i den mån den konfessionella lutherdomen av andra samfund fordrar antagandet av vissa bekännelseformuleringar såsom betingelse för nattvardsgemenskap, kan man på goda grunder påstå, att det ena kravet likaväl som det andra *strider* mot CA VII och det i denna artikel hävdade betraktelsesättet.<sup>24</sup> Eftersom anglikanismen och den konfessionella lutherdomen hör till de krafter som i dagens ekumeniska debatt blockerar strävandena till enhet och eftersom de dörröppnande krafterna inom ekumeniken icke anför Augustana som stöd, när de idag försöker genombryta blockeringarna kyrkosamfundens emellan, kan man vidare på goda grunder påstå, att CA VII rymmer ett *outnyttjat* ekumeniskt kapital, ja ett program för kyrkans sanna enhet, *ett program som nu, just i vår generation, väntar på sitt förverkligande.*

Den särställning, som de i lokalförsamlingen pågående handlingarna har i CA VII, sammanhänger givetvis med den reduktion av sakramentens antal, vilken går som en röd tråd genom 1520-talets reformatoriska skrifter. Principen för reduktionsförfarandet var ytterst enkel: kyrkan är till för att skänka Kristi förlåtelse åt syndare och hon gör denna sin gärning genom de akter, vilka Kristus har stiftat såsom medel för syndernas förlåtelse (=frälsning). Eftersom alla människor behöver frälsning finns dessa akter i funktion i varje lokalförsamling. Ordet om frälsning är ju av Kristus sänt till världens ändar, alltså till alla utkanter i varje land (=varje lokalförsamling). Då detta utsända fungerar efter Kristi instiftelse — »pure» och »recte» — fungerar allt som behövs för att kyrka i komplett skick skall vara tillstädes och därmed också allt som behövs för »kyrkans sanna enhet». Ingenting kan vara enhetligare än det är när hela saken är där.

Det ligger en stor enkelhet och kraft över denna tankegång. Och den är alldeles osvärmisk, helt byggd på att utvärtes, synbara och hörbara akter utförs i alla landsändar, offentligt och inför allt folket: texter läses innantill upp ur

<sup>23</sup> CA XXVIII brukar som motpoler i sin analys av biskopsämbetet de två uttrycken »secundum evangelium» och »contra evangelium» (Bek. s. 124).

<sup>24</sup> Se *A. Nygren* i *Svensk teol. kvartalskr.* 1957, s. 70—74. Anglikanism och lutherdom nämnes där direkt såsom komplikationer i nutidens ekumeniska läge (dessutom ortodoxa, baptister och kväkare).

bibelboken och utlägges; människor döpes i vatten med tydliga, förklarande ord därtill; bröd och vin ätes och drickes med munnen, kroppsligen, likaså med klara åtföljande ord; synder bekännes och avlösning ges — allt detta under hänvisning till »vår Herres, Jesu Kristi, befallning».

Värd att bli observerad är *ordets* dominans över samtliga akter. När frågan hur »vatten kan åstadkomma en så kraftig verkan» eller hur »lekamligt ätande och drickande kan åstadkomma en så kraftig verkan» i Lilla katekesen ställes, då är det »validitetsfrågan» som ställes. Men där anglikaner går till ämbetet och vigningarna såsom svar på frågan om validiteten, där går Lilla katekesen båda gångerna till *ordet*, »Guds ord, som är med och när vattnet» resp. »orden som här stå: 'för eder utgiven och utgjutet till syndernas förlåtelse'».<sup>25</sup>

På samma sätt som dop och nattvard i dessa välkända satsar antages hämta sin kraft eller sin »validitet» ur *ord* — nytestamentliga ord med »evangelium» i — på samma sätt antages predikan ute i den lokala församlingens gudstjänst hämta sin kraft eller sin »validitet» ur det skriftord med evangelium i, vilket *läses upp i själva predikoakten*. Predikotexten är såsom sådan evangelium. Man behöver inte lägga någonting till den för att den skall bli evangelium, den är evangelium i sig själv. Den validitetsskänkande funktion som tillkommer instiftelseorden i dop, nattvard och absolution, den funktionen utövar *texten* i predikan. I båda fallen, såväl vid utdelandet av sakramenten som vid förkunnandet av evangelium, kommer man till samma källa, *evangeliet*, vilket också framgår av den tyska formuleringen i CA VII:

». . . bei welchen das *Evangelium* rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des *Evangelii* gereicht werden» (motsvarar latinets »in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta»)<sup>26</sup>

Liksom man icke i CA VII går upp till biskopsämbetet för att ge styrka och renhet åt nattvarden, går man heller icke upp till ett symbolum för att ge styrka och renhet åt predikan. Biskopar nämnes icke (trots att biskopar stundom finns). Symbola nämnes icke (trots att symbola alltid finns). Det skulle nämligen *försvaga och urholka hela den sak det gäller* ifall man här nämnde vissa ämbeten eller vissa bekännelseskrifter.<sup>27</sup> Genom en sådan utglidning till »mänskliga traditioner» skulle man störta *evangeliet* från den konungsliga tron som tillkommer Kristus själv och hans eget ord i kyrkan. Ty det råder intet tvivel om den saken:

<sup>25</sup> Bek. s. 516 resp. 520.

<sup>26</sup> Bek. s. 61.

<sup>27</sup> Det är typiskt att det svenska svaret 1922 till Lambeth håller balansen på denna punkt. Visserligen avvisas den anglikanska läran om biskopsämbetet och den apostoliska successionen men på samma sätt avvisas den konfessionella lutherdomens parallella lära om innehav av vissa bekännelseformler såsom villkor för nattvardsgemenskap. Se *Lyttkens & Vajta* 1965, s. 49, därjämte s. 46.

evangeliet, detta yttre ord som kan talas med tungan och läpparna av vilken människa som helst, evangeliet är *Kristus själv*.

Förutsättningen för hela tankegången är just Kristi närvaro i ordet. Han är uppstånden och han talar nu, han är ju levande! Förutsättningen är icke den att Kristus *har levat* och under sin livstid inrättat något, ett depositum som måste traderas. Tvärtom, han är nu levande, icke i kraft av kyrkan utan i kraft av sin uppståndelse. Han väljer, fritt och suveränt, att tala genom det yttre ordet. Och eftersom det yttre ordet är hans redskap, är det viktigt att sörja för en sådan »ordning» kring ordet, att inga människor går miste om det. Därför befinner sig evangelium i alla sina yttre former (predikan, dop, nattvard, absolution) ute i *varje* lokalförsamling: intet som är nödvändigt — »necesse» — är enligt CA VII beläget på en nivå ovanför lokalförsamlingen. Ordningen, de mänskliga besluten, utformningen av ämbetena, formuleringen i bekännelse-skrifterna, allt detta är subordinerat under de nödvändiga, de i varje lokalförsamling pågående akterna. Hela denna sektor av mänskliga ansträngningar kan få variera från land till land:

»Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.»

Det finns intet ställe i Confessio Augustana som så markant tydliggör denna syn som den enkla och direkta övergången från artikel IV till artikel V. När rättfärdiggörelsen genom tron är skildrad i IV, är evangelium skildrat — och sedan tas steget i artikel V med en enda gång rakt ut i den situation där evangeliet *nu hörs*, rakt ut till predikoämbetet i lokalförsamlingen. Man bör observera det finala i detta steg: »*Ut hanc fidem consequamur . . .*»<sup>28</sup> Rikedomen ligger samlad i evangelium, den måste ut till varje enskild. Och tron, som öppnar sig för gåvan, måste vakna i hjärtat. *Därför* är predikans ämbete inrättat. Men det viktigaste av allt, det mest signifikativa, är vad som saknas. Det finns i CA ingen lära om Bibeln, ingen artikel ägnad åt bibelordets uppkomst, inspirationen, kanonbildningen etc. Allt sådant som skulle kunna leda tanken till en historisk traditionsprocedur, allt sådant tiger bekännelsen om. Ordet, verbum, det är icke ett ord i en bok som skrevs för länge sedan, nej, *ordet hörs nu överallt*. Evangeliet ljuder på förkunnarens läppar och väcker tron i lyssnande människors hjärtan:

»Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, *in his qui audiunt evangelium . . .*»<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Bek. s. 58. Den sista satsen i CA IV hade talat om tron.

<sup>29</sup> Tyskan har samma accent på ett talat ord som människor nu lyssnar till: ». . . in denen, so das Evangelium hören» (Bek. s. 58). Jfr *George S. Hendry, The Holy Spirit in Christian theology 1957*, s. 74.

Flagrant är att det som saknas i Augustana är själva huvudämnet i den lutherska ortodoxin hundra år senare, läran om verbalinspirationen. På 1600-talet bygger man inom lutherdomen upp ett primat för Skriften contra Roms primat för påven. Båda dessa läror om ett primat sysslar ingående med historiska tillkomstprocesser, ett område för fantasilivet som Augustana undviker. Ingen av dessa läror om ett primat kan laborera med lokalförsamlingens ständigt pågående akter såsom fundamenten för kyrkans sanna enhet, för båda tycks det som om något fattades — något måste fogas därtill, en läroauktoritet ovanför lokalnivån. Men Augustana vägrar att komma med additioner: »... dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäss gereicht werden.»

Augustanas återhållsamhet på denna punkt är principiellt grundad.<sup>30</sup> Har man Augustanas totalsyn på ordet såsom nådemedel, måste man undvika garantier och säkringar, ty dylikt verkar direkt störande på trons karaktär av *tro* i lyssnandet: den verkligt avgörande auktoriteten flyttas ju då till en storhet, vars kraft såsom auktoritet tänkes vara starkare, mer bevisbar, än det talade ordets kraft är.<sup>31</sup> Det förkunnade ordet vädjar till lyssnarens hjärta och vill föda tron därinne — och det förmår också att föda tron, nämligen när Gud så vill, »wo und wenn er will» eller »ubi et quando visum est Deo», såsom latinet lyder (CA V).<sup>32</sup> Denna lilla bisats, instucken på den avgörande auktoritetspunkten i artikeln om predikoämbetet, därtill omedelbart efter den omstridda artikeln om rättfärdiggörelsen, denna bisats vittnar om en hög grad av *medvetenhet*. Intet är tillfälligt i dessa satsers uppbyggnad. Augustana har formulerats avsiktligt knappt och klart, både i det som utsäges och i det som icke utsäges. Tigandet är minst lika medvetet som talet.

Men därmed är vi mitt inne i en mycket brännande problematik, aktuell för alla kyrkor i nuet. Det egendomliga är blott att debatten i hithörande frågor så ofta föres alldeles på sidan om Lutherska Världsförbundet och Kyrkornas Världsråd. De olika typerna av kerygmateologi har länge dominerat diskussionen inom teologiska fakulteter världen över utan att få spela någon större roll för fixeringen av frågeställningarna vid de internationella ekumeniska organens regelbundet

<sup>30</sup> Helt grundlöst är påståendet, att en artikel om verbalinspirationen skulle saknas i Augustana eftersom läropunkten var oomstridd på 1500-talet. Vi har ju artiklar »om Gud» och »om Guds son» (CA I och III), punkter som det ej stod lärostrider kring.

<sup>31</sup> Luther hävdade som bekant, att det var en muntlig predikan som Kristus i missionsbefallningen instiftade och att själva nedskriften av apostoliska böcker minskade Andens kraft i urkyrkan. Flera ställen härom hos *Regin Prenter*, *Spiritus Creator* 1944, s. 142.

<sup>32</sup> Bek. s. 58. Tyskans »er» kan syfta på Anden, vilket inte gör någon principiell skillnad.

återkommande generalförsamlingar. Mest markant är denna brist inom Kyrkornas Världsråd, där Faith and Order fortsätter att tala om ämbetet och om nattvarden *utan att låta predikan om syndernas förlåtelse få genombryta det av organisationskategorier behärskade ekumeniska samtalet*, medan Church and Society efter Genève 1966 medvetet placerar politiska, ekonomiska och sociala »strukturer» i debattens centrum. Mycket markant var detta i Uppsala 1968, dels i sektion V om gudstjänsten, dels i sektion III om samhället.

Uppgiften att i Asien och Afrika bedriva mission har i Europa och Amerika fått bestämma arbetsuppgifterna för den efter enhet mellan kyrkosamfund strävande ekumeniska rörelsen. Det har varit så alltsedan Edinburgh 1910. Ett viktigt steg på denna väg var New Delhi 1961, sammansmältningen av Kyrkornas Världsråd och Internationella Missionsrådet. Men både missionerna och hemkyrkorna var speciellt organiserade, de var två sorters *institutioner*, var och en på sitt håll. Detta var bryggan mellan dem — och det ligger något för evangeliet ödesdigert i bundenheten vid institutionella bryggor. Jag kan inte upptäcka att uppgiften att i vår tid predika evangelium mitt i den sekulariserade världen har avsatt några direkta ekumeniska frukter i Västerlandet, i varje fall inga frukter som är jämförbara med missionsstationernas effekt. Och dock är denna kerygmatiske uppgift i princip samma sak som världsmissionen. Den har bara inte byggt upp en liknande »egen» organisation. Dess normala organisationsform är de lokala församlingarna runtom i den gamla världen.

Men på *den* arbetsuppgiften, som ingen tänker på när man säger »ekumenik», på den i sekulariseringens epok oerhört svåra förkunnargärningen har betydande tankearbete i vår tid nedlagts. Debatten om Bultmann och avmytologiseringen hör dit, tillsammans med många fenomen i kerygmateologins spår. Det är mitt intryck att här en obearbetad sektor av stort ekumeniskt intresse öppnar sig, en sektor som väntar på en insats just från medlemmar i de kyrkosamfund, vilka har reformationens ansatser — uttryckta bl.a. i CA VII — med i sitt bagage. Lutherska Världsförbundet bör här inte vänta på Kyrkornas Världsråd utan ta initiativet. Efter Vatikanconciliet har frågan om »evangeliet och kyrkan» blivit ett huvudproblem även för Rom och en studiekommision kring detta ämne har börjat att arbeta 1967. Typiskt är att deltagarna är romerska katoliker och lutheraner: ordsammansställningen »evangeliet och kyrkan» skulle kunna vara tagen direkt ur CA VII.

Men en sak behöver tillfogas, en sak som många stegrar sig inför. Den nyhet, den *omvälvning*, som ligger däri att den historiska kritiken i det exegetiska arbetet med bibeltexterna har fått sitt genombrott under perioden mellan 1500-talet och vår tid, denna omvälvning tränger nu obönhörligen — i stort och i smått — ner i de lokala församlingarna i hela världen. Det är en omvälvning som

förödande drabbar 1600-talets lära om verbalinspirationen (en lära som CA tiger om). De enkla, grundläggande satserna om evangeliet och kyrkan i CA IV—VII drabbas *icke* av omvälvningen, ja, man kan fråga om icke dessa satsar lyser med större klarhet efter »jordbävningen».<sup>33</sup> Går vi frimodigt rakt in i exegetikens kritiska syn på Bibeln, finner vi kanske att inspirationslärans fall rentav är en vinst för evangeliet.

I mycket stor utsträckning har debatten om den historiska kritikens roll för predikan i vår tid blivit en debatt om Bultmann och hans lärjungar. Men det innebär att en tillfällig bindning vid Heidegger har fått behärska samtalet om ett ämne som angår oss alla, helt oberoende av vårt ställningstagande till Heideggers filosofi (och till den bakom Heidegger stående Kierkegaard). Detta är två *helt skilda* problem. Det kritiska arbetet med bibeltexterna är en ofrånkomlig nödvändighet, det leder ingen gångbar väg tillbaka till en förkritisk exegetik. Kierkegaard är däremot ingen nödvändighet. Mycket tyder på att en skoningslös granskning av honom och hans efterföljare, något av en uppgörelse, är en av de angelägnaste arbetsuppgifter som teologin i vår tid står inför.<sup>34</sup> Men den historiska bibelsynen ligger fast och orubbad, den väntar tvärtom på att få sätta positiva spår i den förkunnelse, som erbjudes lokalförsamlingarna.

Därmed är vi framme vid den sista punkten, frågan vad verbet »consentire» i CA VII rimligen kan betyda i vår situation. Denna term, *consentire*, är artikelns typiskt *ekumeniska* verb. Termen har synnerligen intressanta relationer till åsiktsmotsättningar i kyrkan, till teologisk dissensus resp. consensus inom henne samt till dylika fenomenens praktiska effekt beträffande gemenskapen vid nattvardsbordet.

Kyrkliga konflikters förmåga att sönderspränga en bestående nattvardsgemenskap har tydligt avtagit under de senaste tusen åren. Påvens primat, rättfärdiggörelseläran, realpresensen, ja så sena konflikthanledningar som 1800-talets debatter om pånyttfödelse och helgelse förmådde att splittra gamla samfund och ge upphov till nya kyrkobilddningar, dvs. upprätta separata nattvardsbord. Bibelkritiken däremot kom något senare och vållade i regel icke nya samfundsbildningar. Konflikten mellan fundamentalism och kritisk bibelforskning kunde vara utomordentligt bitter och åstadkomma grundandet av skilda teologiska fakulteter. Men överraskande nog levererar icke sällan dylika mot varandra stridande fakulteter sina unga teologiska adepter till prästvigning i en och samma kyrka. Dissensus råder alltså, brist på consensus i en mycket allvarlig fråga, synen på bibelordet, men nattvardsgemenskapen består. Två präster kan vara engagerade

<sup>33</sup> Einar Billing uppfattade den kritiska bibelsynens genombrott som en »jordbävning» — och som en vinst! Jfr G. Wingren, Einar Billing 1968, s. 12 ff. och flerstädes.

<sup>34</sup> Se här K. E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* 1968, särskilt s. 40—68.

i sinsemellan oförenliga fraktioner, den ene i en internationell fundamentalistisk organisation, den andre i en av kritisk bibelsyn präglad sammanslutning — men i sitt hemland är de medlemmar i samma kyrka, kanske grannpräster: mellan deras lokalförsamlingar består alltså full nattvardsgemenskap.

Vad betyder här »consentire»? Det finns, synes det, ett inslag av inre oäkthet i hela vårt teologiska klimat. Dessa två offentligt förkunnande människor bekämpar varandra på ett sätt som färgar deras förkunnelse. Endast i begränsad omfattning kan det sägas, »dass da einträchtiglich gepredigt wird», men på nattvardens plan har konflikten ej någon effekt.<sup>35</sup> Däremot är den lutherske fundamentalisten avskuren från nattvardsgemenskap med en reformert fundamentalist, som han i bibelfrågan känner djup åsiktsgemenskap med. Sin nattvardsgemenskap får han i stället odla med en avmytologiserande, av Bultmann präglad lutheran — som han dagligen teologiskt bekämpar. Varför råder denna helt ogenomtänkta, grumliga syn på innebörden av »consentire»?

Därför att *förkunnelsens* problematik icke anses ha med »kyrkans sanna enhet» att göra! Här är naturligtvis, säger man, det viktigaste av alla teologiska problem i nuet — men det är inte »ekumenik»! Ingen som med instämmande citerar CA VII borde tillåta sig att låta en sådan teologisk atmosfär bestå.

Vad »consentire» skall betyda, det avgöres *först* i den egna hemkyrkan, i hennes lokalförsamlingar och i deras gemenskap inbördes. *Därefter* får man göra bruk av samma betydelse i termen »consentire» på det internationella planet. Den elementära uppriktigheten kräver inre konsekvens i synen på dissensus och consensus. Vår värld krymper. Det lokala och det universella kan inte i längden mätas med olika mått.

Men när det gäller att från förkunnargärningens utgångspunkt bryta upp hela denna fastlåsta problemlärva, är det troligt att ett särskilt ansvar vilar på Lutherska Världsförbundet. CA VII är ju en text som dess medlemskyrkor idag uttalar och bejakar.

CA VII är ett outnyttjat ekumeniskt kapital. Det ligger en latent revolution i dess korthuggna satsar, en sprängkraft som bara väntar på att få slå ut.

<sup>35</sup> Den tyska texten i CA VII visar sig även ur denna synpunkt betydelsefull. Endräkten i predikan är starkare understruken i tyskan än i latinets »consentire de doctrina» (Bek. s. 61).



L. M. DEWAILLY O. P.

## Communio — Communicatio

1. I den nuvarande kyrkdebatten används ofta ordet »interkommunion» utan att dess innebörd ens sätts i fråga. Grundbetydelsen »mellankyrklig nattvardsgemenskap»<sup>1</sup> tycks vara antagen som otvetydig av de flesta. Men när allt kommer omkring upptäcker man, att begreppet uppenbarar en vid mångfaldighet, som svarar mot olika sidor i en vittomfattande verklighet. Fastän kategorierna nu blir allt enklare, var det inte rent hårklyveri, att Faith-and-Order-konferensen i Lund 1952 ville med avseende på nattvardsgemenskapen skilja mellan inte mindre än sju situationer, vilka fick var sin benämning.<sup>2</sup>

Själva ordet är av ganska färskt datum. Det möter först på anglikansk mark för omkring ett hundra år sedan.<sup>3</sup> Härledningen är klar, så klar att man i förstone nästan tänker på ett pleonastiskt uttryck.<sup>4</sup> Men man ser, att preposi-

<sup>1</sup> Pehr Edwall, *Allting nytt? En bok om Uppsala 68* (red. P. E. Persson), 1968 s. 141. Mer utförd är den som ges av Ragnar Askmark i art. *Nattvardsgemenskap* i NTU II 1176: »Den stadgade ordning mellan tvenne kyrkor av olika bekännelser eller uppbyggnad, som ger vardera kyrkans medlemmar tillåtelse att gå till nattvarden i den andra kyrkan.»

<sup>2</sup> Den preliminära rapporten i början av volymen *Intercommunion* (ed. D. Baillie—J. Marsh) s. 15—43 (eller särtrycket, Paper nr 5 med samma titel sid. 3—31) ställde allvarligt frågan. Den slutliga rapporten behandlar Interkommunionen i hela kapitel 5: L. Vischer, *A Documentary History of the Faith and Order Movement*, 1963, s. 115—125. Jag nämner här de sju fallen utan att upprepa deras definition (rapporten understryker för övrigt, att inte alla dessa kategorier utesluter de andra): Full communion, intercommunion and intercelebration, intercommunion, open communion, mutual open communion, limited open communion, closed communion, a.a. s. 118—119. Efter denna tidpunkt har frågan alltid kommit upp vid Kyrkornas Världsråds konferenser i New Delhi 1961, Uppsala 1968 och vid Faith and Orders egna möten i Montreal 1963, Århus 1964, Bristol 1967. — Broschyren *Intercommunion, The position of the Roman-Catholic Church, Statement of the Ecumenical Commission of England and Wales*, London febr. 1969 behåller endast fem fall. En nyligen utgiven »Déclaration du Comité Français de travail catholique-protestant» begränsar sig till tre: ömsesidig kommunion, öppen kommunion, gemensam celebration. Fullständig text i *Vers l'unité chrétienne*, 22: 7 nr 215 (juli-sept. 1969) s. 72—75.

<sup>3</sup> J. Marsh finner det första bruket av ordet på tal om de kristnas enhet hos Yeowell 1839 men då i betydelsen »inter-relation» (*Intercommunion* a.a. ovan not 2, s. 269). — Enligt R. Rouse-S. C. Neill, *An History of the Ecumenical Movement*<sup>2</sup> 1957 möter ordet i *Reports made to the Convocation of the Province of Canterbury by the Committee on Intercommunion with the Eastern Orthodox Churches*, 1865—69 (s. 280); vidare i en Rapport från Lambethkonferensen 1888 över förbindelserna med Svenska Kyrkan (s. 296).

<sup>4</sup> Man måste f. övr. akta sig för en instinktiv, falsk etymologi. *Communio* kommer inte från cum + unio (verbet unire är sällsynt och stammar från kejsartiden) utan från cum + munis,

tionen inter-, — vars allmänna valör ingen tvivlar på — ej klargör vilken relation den betecknar och att huvudordet -kommunion också behöver en närmare definition. Här skulle jag vilja se bort från det egentliga ekumeniska problem, som ligger i inter-, och nöja mig med några ordhistoriska anmärkningar om -kommunion i avsikt att varna för bedrägliga förenklingar. Det kan givetvis inte röra sig om annat än ytterst summariska stickprov på ett nästan outtömligt ämne.

2. När man idag på svenska använder ordet »kommunion», hänför sig den betydelse, som man först kommer att tänka på, till eukaristin, mera exakt uttryckt till det moment i eukaristin, som går under beteckningarna nattvardsutdelning, nattvardsgång och nattvardsdelaktighet. Vi finner dessutom sådana ord som sjukkommunion, prästens självkommunion, kommunionförhör m.fl. liksom även verbet kommunicera och substantivet kommunikat.

Detta går tillbaka till den katolska medeltiden, då de latinska orden var i allmänt bruk, antagligen ofta transskriberade med svenska böjningsformer.<sup>5</sup> Reformationen, som reagerade mot medeltidens katolska »missbruk», reagerade också mot dess vokabulär: man talade mer och mer om att mottaga Kristi lekamen och blod, om nattvarden, om »sakramentet», men man kände sig aldrig förpliktad att avskaffa ordet kommunion och dess avledningar. Luthers första nya mässordning bar fortfarande titeln *Formula missae et communionis* (1523). Bekännelseskriterierna använder mer än en gång samma ord.

I Sverige kan vi konstatera samma tendens. Olaus Petri använder sällan ordet (kanske aldrig?). Hans bror Laurentius brukar det knappast heller: man finner det endast en gång i Kyrkoordningen av 1571, nämligen i kapitlet *Om HERrans Natward*.<sup>6</sup> Men det har inte helt försvunnit. David Lindquists

---

vars ursprungliga primitiva skrivsätt var *comoinis*: ordets första betydelse var antagligen »den som har del i ett åliggande (*munus*)». Adjektivet *munis* (= den som fullgör ett åliggande) finns inte kvar annat än i sammansättningarna *immunis* och *communis*. Se A. Ernout—A. Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*<sup>3</sup>, 1951, s. 748, 1323.

<sup>5</sup> Söderwall: *Ordbok öfver svenska medeltids-språket* anför endast ett exempel på kommunicera. Måste man därav dra den slutsatsen att orden var nära nog okända?

<sup>6</sup> »... i Messeboken näst för Communionen, ... när monga Communicanter äro tilstådes», ed. E. Färnström, 1932 s. 92; samma text hos E. Färnström, *Laurentius Petris handskrivna kyrkoordning av år 1561, 1956 s. 103* (med två rader längre ned en marginaltitei »Examen communicantium», som försvann i 1571 års). Bo Ahlberg, *Laurentius Petris nattvardsuppfattning, 1964, s. 310*, ger som synonym gemenskapsmåltid »eller *communio*» efter de samsamma texter, som han citerar. E. Färnström, *Om källorna till 1571 års kyrkoordning, 1935, citerar s. 102—103 parallellt med KO 1571, s. 86, ett stycke ur Mecklenburg Kirchenordnung 1552, där *communio* (med c) förekommer sju gånger på rad.*

forskningar t.ex. har påvisat existensen i Stockholm av den från medeltiden ärvda kommunionmässan t.o.m. efter dess officiella avskaffande så sent som 1689<sup>7</sup> och förekomsten av privatkommunion (communio extra missam), först tillåten i nödvändiga fall, sedan tolererad under olika former ända till den famösa förordningen av den 29 jan. 1861, som auktoriserar nattvard utanför högmässan.<sup>8</sup> Svenska Akademiens Ordbok bekräftar genom en del exempel, att vokabulären har förblivit levande under de fyra sista århundradena.<sup>9</sup>

Efter en lång tystnad återtar Handbok för Svenska Kyrkan ordet 1894 som titel på ett kapitel, »Om sjukas kommunion»<sup>10</sup> och denna kapitelöverskrift återfinns i 1917 års Handbok, då däremot Kyrkohandboken av 1942 har bytt ut den mot »Sjukas nattvardsgång».

Ordet har emellertid aldrig helt kommit ur bruk. Det förblir det normala hos teologerna<sup>11</sup> som terminus technicus för att beteckna utdelandet och mottagandet av eukaristin eller den del av mässan (eller av en annan gudstjänst), som inramar utdelandet, eller även den psalm, som sjunges därunder. Och även i dagens språkbruk är det — om än inte det mest brukade uttrycket för nattvardsutdelningen — dock ett ord som ingen blir förvånad över och som förstås av de troende utan förklaring.<sup>12</sup> Det förhåller sig ungefär på samma sätt i danskan och norskan. Vad andra språk beträffar, noterar jag endast att det är naturligt, att dessa ord har större frekvens i romanska språk — och engelska — än i germanska.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Första-mässan i Stockholm (Samlingar ... 12) 1945. Motsvarande villkor i Skåne beskrives av S. Kjällerström, Nattvardsgång och högmässa i Lunds domkyrka, STK 39 1963 ss. 145—156.

<sup>8</sup> Nattvarden i svenskt kultliv LUÅ I 42: 7, 1947. Från och med 1861 blev högmässa med nattvard undantaget i Svenska kyrkans gudstjänst. Liksom D. Lindquist beklagar Y. Brilioth detta, Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv<sup>2</sup>, 1951, s. 395—396.

<sup>9</sup> Ordbok ... av Svenska Akademien, 14 (1937). Kommuniera och kommunikation används på många vitt skilda sätt, medan däremot kommunicera (ganska sällsynt), kommunion och kommunicant nästan uteslutande har bibehållit de eukaristiska betydelseerna. Uppslagsboken Ord för Ord (red. J. Palmér m.fl.) ger ännu som första betydelse av kommunicera »gå till nattvarden, utdela nattvarden», och av kommunion »nattvard(s-gång), sakrament». Däremot har kommunicera en hel del synonymer.

<sup>10</sup> Enligt D. Helander, Den liturgiska utvecklingen i Sverige 1811—1894, 1939, s. 233, 534 är det i 1892 års Handboksförslag, som titeln dyker upp på nytt. Jfr E. Rodhe, Svenskt gudstjänstliv, 1923 s. 344—357.

<sup>11</sup> För att stödja mig på några faktiskt klassiska verk (bortsett från handböcker och uppslagsverk) se: E. Rodhe, a.a. s. 165—171; Y. Brilioth: Svensk Kyrkokunskap<sup>2</sup>, 1946; Nattvarden<sup>2</sup>, 1951; eller Åke Andrén, Liturgik, i Praktisk Teologi<sup>2</sup>, 1967, i sht s. 157—188.

<sup>12</sup> Kommunion och kommunicant är vanligare än verbet.

<sup>13</sup> I RGG<sup>3</sup>I, 1956, behandlar den korta artikeln Communio (E. Jammers) endast den liturgiska antifonen, men »kommunion» förekommer (gång på gång) i art. Abendmahl eller närliggande ämnen. I LexThK<sup>2</sup>VI (1961), 410—414, efterföljes Kommunion (J. Jungmann, 410—412) = »der Empfang der Eucharistie» av åtskilliga sammansatta ord.

3. En sådan översikt skulle kunna låta sig göras även i andra språkbruk. Denna eukaristiska betydelse av ordet *communio* är inte annat än en tillspetsad betydelse. Om vi går tillbaka till dess latinska ursprung, finner vi att detta ords betydelse är mycket mer vidsträckt.

Vi möter ordet hos Cicero och dess förekomst i dåtida språkbruk är nära besläktad med adjektivet *communis*.<sup>14</sup> Det betyder inlemmande i en gemenskap eller gemensam egendom och ibland helt enkelt likhet mellan flera personer eller saker på grund av en gemensam egenskap.

I kristet latin<sup>15</sup> bibehåller det ibland denna allmänna bemärkelse men oftast får det en specifikt kristen valör; från den tiden kommer det att betyda, att de kristna tillsammans har del i allt det som Gud har givit åt Kristi Kyrka: *communio* uttrycker då föreningen med Kyrkan med vad det innebär, att dela hennes tro, hennes kult, hennes sakrament och hennes materiella hjälp till bröder. Den eukaristiska kommunionen är endast ett element bland många andra men ett centralt element, det centrala elementet, som förutsätter, sammanfattar och utgör kronan på alla de andra. Man får gå långt fram i tiden, innan man reserverar ordet *communio* för mottagandet av eukaristin.

Eftersom det rör sig om ett religiöst språkbruk, söker vi instinktivt efter dess bibliska ursprung. Är det inte här fråga om ett bibliskt ord, översatt till grekiska? Förmodligen associerar vi omedelbart: lat. *communio* = grek. *κοινωνία* = gemenskap.<sup>16</sup> Sakligt är detta i stort sett riktigt, men en granskning övertygar oss om att fallet inte är så enkelt.

Långt innan *communio* gör sitt inträde i latinet, känner profangrekiskan till substantivet *κοινωνία*, som är bildat ur adjektivet *κοινωνός*, liksom verbet *κοινωνεῖν* och andra avledningar. *Κοινωνός* betecknar en medintressent, en kompanjon (Genosse, Teilhaber); *κοινωνεῖν* och *κοινωνία* förutsätter alltså en förbindelse, ett inlemmande i en gemenskap med gemensam egendoms- och besittningsrätt, en delägarskap, som man kan betrakta från två sidor: att den ene ger en del av det han har eller att den andre erhåller denna del. Ett gammalt ordspråk bland filosofer, som tillskrives pytagoréerna lyder: »Vänner emellan är allt gemensamt».<sup>17</sup> Platon och hans lärjungar framhåller detta, då de i egendomsgemenskapen ser den »dygdiga» gemenskapen i en sann vänskap; Aristoteles startar med en intressegemenskap och slutar med att göra gemen-

<sup>14</sup> Bortsett från att Cicero använder ordet några gånger, är det ganska sällsynt.

<sup>15</sup> Förutom de vanliga lexikonerna och *Thesaurus linguae latinae* kan man vända sig till A. Blaise—H. Chirat, *Dictionnaire latin-français du latin chrétien*<sup>2</sup>, Turnhout, 1967.

<sup>16</sup> Så formulerar Y. Brilioth, *Nattvarden*, s. 62, detta »det fornkylkliga nattvardsfirandets huvudmoment» (s. 41) vid vilket han i hela sin bok lägger så stor vikt.

<sup>17</sup> Man finner det anført åtskilliga gånger, bl. a.: Platon *Lysis* 507c; Aristoteles *Eth Nic* VIII, 11 1159 b 31; Terentius *Adelphi* 804.

skapen till vänskapens mål, identiskt med συζῆν (lat. convivere).<sup>18</sup> Stoikerna, hermetikerna, nyplatonikerna använder i sin tur ordet i tämligen olika sammanhang.

Ekvivalenserna till κοινωνία i biblisk grekiska är komplexa. I LXX korresponderar ordet och dess avledningar med ett flertal hebreiska ord.<sup>19</sup> Å andra sidan när man går över från grekiska till latin, konstaterar man, att communico inte förekommer mer än två gånger i hela Vulgata: Syrak 9:20, där det inte har någon bokstavlig ekvivalent i grekiskan och Hebr. 13:16, där det är en översättning av κοινωνία. För övrigt översattes κοινωνία såväl i Gamla som Nya testamentet med många olika ord, som det är värt att citera åtminstone ifråga om NT. Det är där som en av de mest berömda synonymerna träder fram på scenen, nämligen communicatio, som har spelat en så betydande roll i det kristna och även i det profana språkbruket.<sup>20</sup>

Κοινωνός översattes med communicator: 1 Petr. 5:1; med consors: 2 Petr. 1:4; med socius: Matt. 23:30; 2 Kor. 1:7; 8:23; Filem. 17; Hebr. 10:33; med particeps: 1 Kor. 10:18, 20.

Κοινωνία översattes med collatio: Rom. 15:26; med communicatio: Apg. 2:42; 1 Kor. 10:16a; 2 Kor. 8:4; 9:13; 13:13; Filem. 6; med communico: Hebr. 13:16; med participatio: 1 Kor. 10:16b; med societas: 1 Kor. 1:9; 2 Kor. 6:14; Gal. 2:9; Fil. 2:1; 3:10; 1 Joh. 1:3, 6, 7.

Κοινωνεῖν översattes med communicare: Rom. 12:13; Gal. 6:6; Fil. 4:15; 1 Tim. 5:22; Hebr. 2:14; 1 Petr. 4:13; 2 Joh. 11; med participem fieri: Rom. 15:27.

Till detta kan läggas avledningen κοινωνικός, översatt med verbet communicare: 1 Tim. 6:18; och de sammansatta συγκοινωνός: particeps: 1 Kor. 9:23; Upp. 1:9; socius: Rom. 11:17; Fil. 1:7; och συγκοινωνεῖν: communicare: Ef. 5:11; Fil. 4:14; particeps esse: Upp. 18:4.<sup>21</sup>

Om vi återgår till bruket av κοινωνία i NT kan vi ordna in det i två serier: ömsom är betydelsen aktiv: att ge en del till något, att bidra till något; ömsom passiv: att få del av, att delta i. H. Secsemann<sup>22</sup> talar om »die Mitteil-

<sup>18</sup> Eth. Nic. VIII, 11 1159 b 24 ff och hela den utveckling, som avslutas i IX, 12 1171b 29 ff.

<sup>19</sup> Flera av dessa ord kommer från stammen *ch b r*. Man känner igen det berömda *chaburah*, som historikerna gärna talar om angående eukaristins källor.

<sup>20</sup> Jag håller mig till Vulgata, men man borde också undersöka de gammallatiniska översättningarna och citaten från kyrkofäderna. I Vulgatan förbigår jag gruppen μετέχω etc. (vanligen översatt med participare).

<sup>21</sup> Moulton—Milligan, *A Vocabulary ...*, s.v. framhåller några användningar av dessa ord i papyrerna i profan eller religiös betydelse.

<sup>22</sup> Hans monografi *Der Begriff Koinonia im Neuen Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neut. Wiss., 14), 1933 är mycket noggrann men alltför begränsad till ord undersökta i den

samkeit» och »das Anteilhaben», varefter han finner den allmänna betydelsen »Gemeinschaft» endast i Apg. 2: 42; Gal. 2: 9; 1 Joh. 1: 3, 6, 7. Han är mycket mån om att inte blint använda alla *κοινωνία*-texter för att förklara begreppet *ἐκκλησία*, men möjligen går han för långt i sin misstro. Förutom de sist citerade texterna tycks det vara svårt att från de andra eliminera betydelsen »Gemeinschaft»; den förefaller implicerad i de två första betydelseerna, som ju inte är något annat än en gemenskap sedd från den ena eller andra sidan. Bilderna av Kristi kropp (Paulus) eller vinträdet (Johannes), formlerna *ἐν Χριστῷ* eller *σὺν Χριστῷ* (Paulus) eller den reciproka formen av *εἶναι* och *μένειν* (Johannes) framkallar närliggande associationer.

Man bör observera, att även om man är försiktig, när det gäller att sammanföra begrepp och texter, allt detta sammantaget är »kyrkligt». Från det ena stället till det andra uppenbarar sig huvudaspekterna på Kristusmysteriet i Kyrkan. Vilket än ursprunget för ordet *ἐκκλησία* må vara semantiskt sett, är detta faktum mycket viktigt för att ställa oss ansikte mot ansikte med Kyrkans djupa mysterium och för att vi inte skall reducera ekklesian till ett slags institutionellt redskap, uppfattat som något yttre i förhållande till den verklighet, som Gud gett oss i Kristus. Tvärtom skall de institutionella banden utvecklas inuti den gudomliga *koinōnian*. Må vi också lägga märke till, att i en av de allra äldsta texterna en av dessa aspekter är eukaristin. I samma vers 1 Kor. 10: 16 förekommer *κοινωνία* två gånger, översatt efter vartannat med *communicatio sanguinis Christi* och *participatio corporis Domini*. Detta moments närvaro är lika viktig som dess samband med de andra. Man kan inte nog understryka betydelsen av denna text ifråga om eukaristins senare orientering mot *κοινωνία* såväl på latin som på grekiska.<sup>23</sup>

4. Det svindlar för mig vid tanken på att med full fart ila igenom våra två ords historia, med deras avledning. Det skulle härför behövas en hel samling uppsatser, avslutad av en tydlig och klar syntes. Jag begränsar mig till några påpekanden.

*Κοινωνός*, *-νία*, *-νεῖν* möter oss endast sällan hos de apostoliska fäderna, aldrig hos Clemens av Rom, men oftare hos apologeterna och i synnerhet hos

---

eller den versen. Andra hänvisningar av färskare datum finns i en artikel av A. Hauck, *κοινωνός*, etc. i G. Kittel ThWNT III, s. 798—810. Denne tar större hänsyn till contexterna t.ex. till denna tankes förbindelse med konstruktionen *σὺν Χριστῷ* och verben *συναισάσθαι* med *συν-*.

<sup>23</sup> Man återfinner här djupast sett intuitionen hos de historiker, som tycker att den paulinska idén om att »Kristi kropp» betecknar Kyrkan har sitt ursprung i den eukaristiska terminologin. Enligt 1 Kor. för offerdelaktigheten in i en gemenskap med den gudom, åt vilken offret fram bäres, antingen av gudarna (demonerna) eller Gud.

Justinus (ett femtontal gånger). Men man anar att tänkandet redan är sysselsatt med detta, ty det dröjer inte länge förrän det vidareutvecklas.<sup>24</sup>

Då vi behandlar latinska ord, må vi först följa de latinska fäderna. Fallet Tertullianus är typiskt. Man blir förvånad, när man lägger ihop de sätt, som han använder *communio* på och ännu oftare *communicare* eller *communicatio*. Vad menar han med detta? Det faktum att man är i *communio* med de andra troende, som i alla lokalkyrkor utgör ett enda samfund, med allt det som Gud har gett till alla, en på samma gång total och odelbar enhet.<sup>25</sup> Synonymerna visar övertoner i begreppet; de brukas ofta två och två: *pax*, *fraternitas*, *consortium*, *concordia*, *societas*, *corpus*. Och J. Ratzinger understryker med rätta att helheten framvisar två oupplösligt förenade aspekter, den ena »personlich-sittlich» (hänförande sig till *disciplina*), den andra »sakramental» (det som har att göra med *corpus Christi*).<sup>26</sup> Enheten mellan alla kristna och kyrkor i tron, bönen, friden inbegriper sannolikt ytterst en hänsyftning på eukaristin, även om det inte är utsagt. Jag kommer snart tillbaka till detta.<sup>27</sup>

Samma tanke kom att fördjupas och preciseras — som så ofta har hänt i kyrkans historia — under två allvarliga kriser, som skakade den latinska världen. Cyprianus behandlade under den afrikanska krisen kraven och villkoren för *communio-communicatio* och Augustinus i ännu högre grad mot slutet av donatistkrisen (ehuru han redan hade tänkt på detta innan han intervenerade i denna kris). Vi har ett överflöd av texter hos dem bägge, torrare hos den förre, i varje fall mer förbehållsamma,<sup>28</sup> mer ivriga och lyriska

<sup>24</sup> Man kan åbcropa sig på A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1902, ss. 309—319; L. Hertling, *Communio und Primat* (*Xenia Piana, Miscellanea Historiae Pontificae*, VII—9) Rom 1943, s. 1—48; vidare på W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954; och på hans uppsats *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche samt flera uppsatser i den kollektiva samlingen Koinonia*, *Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands*, Berlin 1957, s. 57—78.

<sup>25</sup> *De virg. vel.*, 2: »... cum quibus scilicet communicamus ius pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim una ecclesia sumus. Ita nostrum est quodcumque nostrorum est. Ceterum dividis corpus. (PL 2, 891). Låt oss till detta foga med en etisk klangfärg de *praescr.*, 43, 5: »(2 ... doctrinae index disciplina est ...) At ubi Deus, ibi metus in Deum, qui est initium sapientiae; ubi metus in Deum, ibi gravitas honesta et diligentia attonita et cura sollicita et adlectio explorata et communicatio deliberata et promotio emerita et subiectio religiosa et apparitio devota et processio modesta et ecclesia unita et Dei omnia» (PL 2, 58—59).

<sup>26</sup> *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von Kirche*, München 1954, s. 59—65.

<sup>27</sup> Jag erkänner att argumentum a silentio alltid är tvetydigt. Men man kan inte reducera Tertullianus ecklesiologi till hans »teori» om apostoliciteten i de *praescriptione*, och ingenting av vad han för övrigt säger om eukaristin ger oss anledning att tro, att han inte placerade den i centrum liksom de övriga kyrkofäderna.

<sup>28</sup> Se t.ex. J. Ratzinger, a.a. s. 87—102.

hos den senare.<sup>29</sup> I bägge fallen frågar man sig i hur hög grad de som genom sin lära eller sitt uppförande ställt sig utanför den kristna församlingen kan behålla bandet med kyrkan och en del av dess gudomliga skatt. Bortsett från vad vi nu kallar den kanoniska aspekten på förhållandena (idag skulle vi snarare tala om vad som är giltigt eller tillåtligt, *validum* eller *licitum*) har dessa två kyrkolärare en stark, omfattande och tillförlitlig teologi om allt det som är gemensamt för de kristna och som konstituerar deras *communio*. I synnerhet Augustinus upphör inte att berömma »*Catholica, toto orbe diffusa*», vilket innefattar *communio* i rummet, och *communio* i tiden, genom sakramenten, som från Abel till den siste bland de rättfärdiga bär vittnesbörd om Kristi aktiva närvaro hos de sina, tack vare apostlarnas uppdrag som pågår alltfört.<sup>30</sup>

Ett anmärkningsvärt drag hos Augustinus är den på en gång sakramentala och ecklesiologiska realismen i hans gemenskapsbegrepp. Redan före honom har detta understrukits. Ignatius av Antiokia erinrar om att ingenting i kyrkan kan ske utan biskopen, att eukaristin inte är *βέβαια* annat än när den firas i hans närvaro<sup>31</sup>. Justinus talar inte om biskopen men i början på hans välkända beskrivning av eukaristins firande nämner han tre villkor för deltagande (*μετασχέιν*): tro på sanningen i läran, ha mottagit badet till syndernas förlåtelse och nytt liv, leva efter de föreskrifter, som meddelats av Kristus.<sup>32</sup> Eusebius berättar för oss detaljerat och ibland pittoreskt flera händelser, där eukaristin förbindes med den kyrkliga enheten, som är dess synliga tecken:

<sup>29</sup> *ibid.* sid. 102—123 om Optatus av Mileve och om Augustinus i resten av boken.

<sup>30</sup> Låt oss citera två texter, där dessa två aspekter är förenade. *Contra Faustum* 28, 2: »... illa ecclesia ab ipso Christo inchoata et per apostolos provecata certa successionum serie usque ad haec tempora, toto terrarum orbe dilatata ...» (PL 42, 486); *Enarr. in Ps. 90, II, 1*: »Corpus huius capitis ecclesia est, non quae hoc loco est, sed et quae hoc loco et per totum orbem terrarum: nec illa quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem et credituri in Christum, totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium, quae civitas corpus est Christi, cui caput est Christus» (PL 37, 1159). På vissa ställen överför han denna Kyrkans utbredning i världen till *pax Christi, unitas Christiana*. Det är inte omöjligt, att denna vokabulär har utvecklats tack vare den konstantinska freden, när det romerska imperiet blev kristet. Men det skulle vara orätt att inte inse, att de religiösa motiven är de främsta.

<sup>31</sup> *Smyrn. 8, 1—2*. Kommentatorerna, påverkade av nyare begreppskategorier, tvekar mellan två tolkningar av *βέβαια*. Somliga ser i detta begrepp legitimiteten i celebrationen (H. Schlier, *ThWNT I 603*: »rechtsgültig»; P. T. Camelot, *Ignace d'Antioche, Sources Chrétiennes*, 10<sup>1</sup> 1969, s. 139: »légitime»), medan andra — fier till antalet — tänker på en funktionell verklighet (så i Norden Peter Schindler, *De apostoliske Fædre I*, s. 178: »gyldig»; O. André, *De apostoliska Fäderna*, s. 94: »gültig»). Den senare tolkningen innefattar den förra. — Ifråga om den plats, som Ignatius ger åt biskopen se vidare *Eph. 2: 2, 3: 2, 6: 1; Magn. 6: 1, 7: 1; Phil. 4* (jfr *συμφωνία* i *Eph. 4: 1—2, 5: 1*).

<sup>32</sup> *I Apol. 66, 1*.



det äldsta fallet var, då Polykarpus och Anicetus kommunicerade tillsammans trots deras allvarliga missämja om påskfirandet.<sup>33</sup>

Allt detta hänger samman: Gemenskapen i tro och liv leder till eukaristin, som i sin tur förutsätter denna gemenskap och som firas av kyrkans ledare. Vi kommer till Augustinus gripande formuleringar; för honom är sakramentet (mysterium eller signum, med skiftningar) redan på ett särskilt sätt saken (res), som den betecknar. Symbolen kan ingalunda lösgöras från den realitet, som den representerar. Det är ingen svårighet att finna dessa texter i studier över eukaristin och kyrkan hos Augustinus.<sup>34</sup> Å ena sidan är det uppenbart, att sakramentet sätter Guds ord i verkställighet.<sup>35</sup> Å andra sidan blir de troende, som mottar eukaristin, det som de redan är och är redan det som de blir, Kristi kropp, som de mottar som föda.<sup>36</sup> *Communio sanctorum* är inte oberoende av *communio (societas) sacramentorum*, där den förverkligas. Det är när alla tar del av ett enda bröd, som är Kristi Kropp (1 Kor. 10: 17) som »*Christus totus, caput et corpus*» tar gestalt.<sup>37</sup>

Kyrkan är överallt och det finns inte mer än en Kyrka. Biskopen konstituerar sin hjords enhet och eukaristin uttrycker och förverkligar denna enhet, och hans hjord befinner sig i kommunion med inte bara varandra utan också med alla bröder, som firar eukaristin överallt i världen. Överallt samlas de troende på detta enda sätt: genom denna kropp och detta blod rekryterar och närar hela Kyrkan det »konungarrike av präster», som Jesus har grundat. I samma anda har Vatikanconciliet II behandlat frågan. När det på nytt framhäver kollegialiteten mellan de troende och prästerskapet, samlade kring biskopen, och mellan alla biskoparna, förenade i en universell gemenskap,<sup>38</sup> beskriver

<sup>33</sup> H. E. V, 24, 17 (*ἐκοινωνήσαν ἑαυτοῖς*). Svensk översättning av Ivar Heikel 1937, s. 284: »Under dessa förhållanden hade de gemenskap med varandra» bör uppfattas på detta sätt.

<sup>34</sup> Utom översiktsarbeten och uppslagsböcker kan man rådfråga P. Batiffol, *Le catholicisme de S. Augustin*<sup>5</sup>, 1929; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933; J. Ratzinger, a.a. not 26; E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*<sup>3</sup>, 1951, II s. 35—138.

<sup>35</sup> »*Quid est autem dementius quam sacramentis Domini communicare et verbis Domini non communicare?*», *Contra litt. Petil.*, II, 55, 126 (PL 43, 302).

<sup>36</sup> Endast tre texter: »*Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur unitas est, ut redacti in corpus eius effecti membra eius, simus quod accepimus*» (Serm. 57, 7, PL 38, 389); »*Si bene accepistis, vos estis quod accepistis*» (Serm. 227, PL 38, 1099); »*Et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius quod accepimus nos sumus*» (Serm. Denis, Miscell. Agost. I, s. 30).

<sup>37</sup> Detta uttryck förekommer också ofta. T.ex. *Tract. in Joh.* 28, 1 (PL 35, 1622); *Enarr. in Ps.* 56, 1 (PL 36, 662); 61, 4 (36, 730); 127, 3 (37, 1679); 138, 2 (37, 1784).

<sup>38</sup> Talrika studier över conciliet har sysslat med detta. Jag hänvisar här bara till en uppsats-samling, som är både historisk och teologisk och så mycket intressantare som den är skriven före conciliet: *L'Épiscopat et l'Église universelle* (red. Y. Congar et B. D. Dupuy), Paris 1962 (831s.).

det inte endast en sociologisk nödvändighet utan det gör också rättvisa åt en djup trossanning. Så ges ett modernt uttryck åt den antika *communio*. Detta begrepp har också erhållit andra betydande kompletteringar, i synnerhet sedan man bättre fått syn på i vilken mån Guds gåvor föreligger också i de kyrkor och samfund, som är skilda från Rom. Men det gamla begreppet *communio-communicatio* har inte förlorat sin aktualitet: liksom på kyrkofädernas tid torde det behärska våra undersökningar av de två mysterierna — Kyrkan och eukaristin — och av vad som förenar dem.

5. Vi skall endast snudda vid den grekiska världen, för jämförelses skull. Lampes lexikon anger diverse avledningar av *κοινός*,<sup>39</sup> bl.a. dem som kommer från *κοινωνός*, med en rad exempel. Vid sidan av sin vardagliga eller allmänna betydelse har de ofta en strikt kristen betydelse (*fellowship in Christ*) eller kristologisk (Ordets mandomsanammelse och hela dess innebörd) eller t.o.m. eukaristisk. Härvidlag konstrueras *koinōnein* med dativ eller t.o.m. utan objekt, om det handlar om eukaristin. På samma sätt användes substantivet *κοινωνία* ofta om eukaristin, i synnerhet från och med kappadocierna, men dessa fall är i antal långt ifrån att överskrida dem med mer allmän betydelse.<sup>40</sup>

Men liksom i latinet behöver i grekiskan kyrkogemenskapen inte nödvändigtvis uttryckas med detta enda ord *κοινωνία*. Diverse synonymer kommer med i spelet, gärna två och två: *συμφωνία*, *εἰρήνη*, *ἀγάπη*, etc. Man borde också noga granska hur *σὺναξις* får betydelsen eukaristisk församling och sammanföres med *κοινωνία* i den liturgiska vokabulären.<sup>41</sup> Det förefaller inte som om ordet *κοινωνία* i den grekiska traditionen hade fått samma strikt eukaristiska betydelse (mottagande av eukaristin), som *communio* fått på latin. Även när det hänföres till den heliga liturgin har det behållit sin mångtydighet.

En annan punkt skulle det vara mödan värt att belysa: talar man om *κοινωνία* när det gäller förbindelserna med Rom?<sup>42</sup> Jag är inte säker på att man an-

<sup>39</sup> Kol. 760b—764a.

<sup>40</sup> En snabb undersökning i Cyrillus av Jerusalems mystagogiska katekeser visar, att de tre orden (*κοινωνός*, *-νία*, *-νεῖν*) oftast bör förstås i förhållande till Kristus (i synnerhet till hans lidanden) och eukaristin (ofta med en förnimbar antydning till I Kor. 10: 16). Deltagandet i eukaristin uttrycks också med *μεταλαμβάνω* — *μετάληψις*.

<sup>41</sup> Den kristna församlingen kallade sig först ofta *συναγωγή* och anknöt då till den gamla betydelsen i LXX (jfr Jak. 2: 2) utan att man därvid behövde från början komma på tanken att undantränga den judiska kulten. Bägge är avledningar av samma verb. Till slut skall *λειτουργία* tränga sig fram i den grekiska traditionen.

<sup>42</sup> Se t.ex. L. Hertling, a.a. not 24, s. 27—48, eller P. Batiffols studier i sht samlingen *Cathedra Petri*, 1938, och ett antal arbeten om den grekiska schismen, varav en del har förberett eller beledsagat det sista konciliet, i sista hand Y. M. J. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, de S. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome, 1968, s. 324—393 och i sht 367—370, 379—388 med talrika hänvisningar.

vänder ordet i detta sammanhang. Historikerna har konstaterat att Byzans aldrig har förnekat den romerska stolens apostolicitet och att under lång tid — ända till den stora schismen — omfattade den »katolska» världen såväl Orienten som Occidenten, oaktat avstånd och missförstånd, även om Roms »myndighet» utövades på olika sätt alltefter området för dess inflytande. I dag är det i alla fall med denna terminologi, som t.ex. Vatikanum II lägger fram problemet. De orientaliska kyrkornas förening med Rom skall inte åstadkommas genom att de inkorporeras med Rom utan genom att de återgår till kommunionen, vilket innebär en fullständig frihet för all legitim autonomi. Där förenas kollegialiteten och den för slaviska kyrkor så dyrbara sobornost, dvs. Kyrkans totala enhällighet i tro och kärlek på alla orter och genom alla tider.<sup>43</sup>

På grund av hans inflytande bör ett ord sägas om Pseudo-Dionysius. Han ger åt *κοινωνία* en ny kosmisk och dynamisk vidd genom att sätta in det i den hierarkiska ordningen. Alla hierarkierna syftar till att bygga upp en gemenskap, som stiger upp till Gud.<sup>44</sup> Samtidigt har Gud i Kristus instiftat en gemenskap, som stiger ned till människan i Kristi person och verk: denna får sin fulländning i sakramenten och allra mest i *σύναξις*.<sup>45</sup>

Som nyss påpekades bevarar ordet i den nyare ortodoxa traditionen även ifråga om liturgin en mera vidsträckt betydelse, som innefattar den totala föreningen med Kristus i Kyrkan, där den eukaristiska liturgins mysterium behåller sin särställning.

6. Under den latinska medeltiden får vi bevittna en utveckling, som bl.a. H. de Lubac nyligen givit en fängslande skildring av och därmed berikat vår kunskap om begreppet *communio* i den augustinska uppfattningens förlängning.<sup>46</sup> Vid sidan av Jesu mänskliga kropp — numera förhärliad — talar man

<sup>43</sup> Så har bl.a. från katolsk sida M. J. Le Guillous arbete *Mission et Unité*, 2 vol. 1960, till undertitel »Les exigences de la communion». I del II behandlar de sista kapitlen VI »Plénitude de catholicité», s. 223—256; VII »Mission, communion, apostolicité», s. 257—270. Han gör mig den hedern att citera min lilla bok, *Envoyés du Père, Mission et Apostolicité*, 1960, där ett avsnitt bär titeln »La juridiction romaine, lien de la communion apostolique», sid. 102—108. --- Må det vara tillåtet att citera påven Paulus VI (Tal till Kyrkornas Världsråd vid hans besök i Genève, 10 juni 1969): »Här är vi mitt ibland eder. Vårt namn är Petrus... Vi är övertygade att Herren har givit oss — utan någon som helst förtjänst från vår sida — ett gemenskapens ämbete (un ministère de communion)...»

<sup>44</sup> ἡ πρὸς Θεὸν ἀναγωγὴ καὶ ἐπιστροφή καὶ κοινωνία καὶ ἔνωσις, *Clael. Hier. IX 2* (PG 3, 260 B).

<sup>45</sup> R. Roques noterar, *L'univers dionysien*, 1954, s. 256—271, att *κοινωνία* är mera vidsträckt än *σύναξις* och föreslår att det sistnämnda översättes med »enhetens sakrament» (*sacrement de l'union*).

<sup>46</sup> H. de Lubac, *Corpus mysticum, L'Église et l'eucharistie au moyen âge*<sup>2</sup>, 1949. A.a. (not 42) av Y. M. J. Congar citerar många vittnesbörd från högmedeltiden.

om hans corpus verum, som är Kyrkan. Man försöker inte ens att urskilja eller avskilja dessa två »kroppar», och mottagandet av sakramentet besjålas genom medvetandet om de band, som binder Kyrkan samman till enhet. Därefter kom man så småningom genom ett samspel av omständigheter att bringa en sådan omväxling i dessa begrepp att vid utgången av den berengariska krisen på 1100-talet var det Kyrkan, som var corpus mysticum och eukaristin corpus verum. Men vare sig man ser saken på det ena eller andra sättet, har vi här två kraftfulla och komplementära uppfattningar av kommunionens totalitet.

Själva ordet *communio* differentierar sig mer och mer klart från *communicatio*. Efter en del hit och dit reserveras det för nattvardsutdelningen, under det att de andra momenten i gemenskapen inlägges i *communicatio*. Låt oss ta ett exempel från Thomas av Aquino, vars språk är mera en teologs än en liturgikers. Han använder knappast *communio*, då han behandlar *usus* (*sumptio*, *manducatio*) *sacramenti*, utom när han berör praktiska frågor. När han förklarar de olika namnen på eukaristin,<sup>47</sup> stöder han sig i Sentenserna på Pseudo-Dionysius, i Summan på Johannes Damascenus, för att säga att *communio* är likvärdigt med *synaxis* för att uttrycka sakramentets relation till *nuet* (vilket han särskiljer från dess relation till det förflutna och till framtiden): *congregatio fidelium* i Kyrkans enhet, vilken enligt honom är den främsta realiteten (*res*) i eukaristin. För övrigt appellerar han skickligt till *communicatio*, när han definierar kärleken som Guds vänskap med människorna; han lånar beslutsamt Aristoteles' idé om *κοινωνία* och omformar den kraftigt till att tjäna sina syften.<sup>48</sup> Men textens sammanhang är inte ecklesiologisk.

När under medeltiden Kyrkan gång efter annan konfronterades med mångfalden av sociala omvälvningar i Europa, blev hon tvungen att förstärka sin struktur, att konsolidera och förfina sin lagstiftning. Begreppen slipades av, orden fick ny resonans och deras värde som facktermer blev mer preciserade. Men teologer och kyrkomän bevarar ett klart medvetande om att Kyrkan på samma gång är förverkligandet av det jordiska gudsriket och föregripandet av den himmelska saligheten.

7. Låt oss i ljuset av det föregående återvända till två välkända latinska uttryck: *communicatio in sacris* och *communio sanctorum*. A. Vi har mött *communicare* och dess avledningar som den mest brukade översättningen av *κοινωνός* och därmed besläktade ord. Av alla dessa översättningar är det detta ord, som fullbordat den mest lysande levnadsbanan, med undantag för *societas*

<sup>47</sup> IV Sent. dist. 8, q.1, q<sup>a</sup>1, sol. 3; S. Theol. III<sup>a</sup>Pars, q.73, a.4.

<sup>48</sup> S. Theol., II<sup>a</sup>—II<sup>ae</sup>, q.23, a.1; q.25, a.3 (även I<sup>a</sup>—II<sup>ae</sup>, q.65, a.5). Jfr Comm. in Arist. Eth., VIII, lectio 9; IX, lectio 14.

och participatio, som har utvecklats i helt andra riktningar. Även om vi bortser från den personalistiska filosofin, som har fört med sig en förnyelse av den personliga »kommunikationen» och relationerna mellan olika subjekt och om vi dessutom undviker att tänka på alla det moderna livets »kommunikationsmedel», kan vi i detta ord se ett av de rikaste uttryckssätten för den enhet, som de kristna åtnjuter ifråga om alla de gudomliga gåvor, som de tillsammans har mottagit och som de tillsammans lever av: tron och trons sakrament, kärleken och hjälpen bröder emellan.

Alltifrån NT och den latinska patristikens begynnelse vinner communicatio företräde framför communio med en förvisso mycket närbesläktad betydelse men där suffixet framhäver mera en aktiv sida i detta gemensamma ägande av Guds gåvor. Detta var, som vi har sett, redan fallet hos Cyprianus.

Den eukaristiska betydelsen är alltid underförstådd, men ibland klart framträdande och avgränsad.<sup>49</sup> Vanligtvis är det inte möjligt att dra upp gränsen. Ett välkänt fall är »communicantes» i den romerska mässkanon. Den grammatiska konstruktionen kan medge två, tre tolkningar, men trots frånvaron av tillägg är betydelsen klar:<sup>50</sup> det handlar mindre om den kanoniska tillhörigheten än om den andliga samhörigheten med helgonen, som kommer att nämnas, om »de heligas gemenskap, vars huvudmoment och sakrament här nere på jorden är gemenskapen i det eukaristiska offret».<sup>51</sup>

Låt oss ta fasta på 'nomen agens' communicator (jfr 1 Petr. 5: 1 Vg). Det är inte särskilt brukligt men mycket uttrycksfullt. Vi möter det redan hos Tertullianus.<sup>52</sup> I sig självt kan det ha två betydelser, som nästan alla ord av denna familj: den som ger någon hans del av något, den som erhåller sin del av något (i den senare betydelsen brukar Tertullianus det i det citerade stället).

Vad beträffar communicatio in sacris vet jag inte var jag skall söka det exakta ursprunget till det. Kanonisterna är mycket förtegn på denna punkt.<sup>53</sup> När

<sup>49</sup> Man finner det mycket tydligt hos Egeria: Peregrinatio, 3, 6, 7; 16, 7; 27, 9 (fyra gånger i följd); 35, 2. Lägg därtill 23, 6: »facta oratione et communionem».

<sup>50</sup> Se t.ex. L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 1933 II ss. 167, 175—177; J. Jungmann, Missarum Sollemnia<sup>2</sup> 1949 II ss. 207—209. -- I Missa Lincopensis (1536) är inledningsfrasen ersatt med följande: »Communicationem igitur et participationem totius christianae religionis, extra quam salvari nemo potest» varefter helgonlistan ersättes av ett uppräknande av allt det goda som denna »religio» gör oss delaktiga i: S. Kjällerström, Missa Lincopensis (Samlingar...4) 1941, s. 153.

<sup>51</sup> B. Botte, L'Ordinaire de la messe romaine, Paris-Louvain, 1953, s. 77 not 7. Jfr Vatikanconc. II, Lumen Gentium, VII, 50 mot slutet.

<sup>52</sup> »Alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur», de pud. 22,2. Den noggranne Blaise-Chirat (se not 15) anför felaktigt »communicator ecclesiasticae communionis», fast betydelsen är riktig.

<sup>53</sup> Se t.ex. artiklar om »Communicatio in sacris»: R. Naz, Dict. de Droit Can., III (1941),

det gäller konstruktionen tänker man på Gal. 6: 6 i Vulgata: »communicet (... ei qui se catechizat) in omnibus bonis»;<sup>54</sup> konstruktionen återfinns i Barnabas 19: 18 samt, fastän litet annorlunda, i Didachē 4: 8. Jag frågar mig, när uttrycket fick den precisa kanoniska betydelse, som vi nu ger det. I det medeltida samhällslivet skilde man mellan *communicatio in sacris* et in profanis eller också använde man synonymmer.<sup>55</sup> En fråga var då brännande: kunde man, borde man umgås med de »otroende» (infideles) av alla de slag vare sig det gällde religiösa handlingar eller i samhällslivet? Thomas av Aquino liksom alla hans samtida inlåter sig på denna fråga gång efter annan i synnerhet i *Summan*.<sup>56</sup> Hans tänkande återspeglar säkert den sociala ordningen på hans tid men det innehåller också en syn på trosfrågor, som inte har förlorat helt i värde.

Vatikankonciliet II har igen tagit upp denna punkt. Inte bara så att det ofta anknyter till *communio* och dess olika aspekter,<sup>57</sup> men det talar uttryckligen om *communicatio in sacris* både i Dekretet om ekumeniken (8,3; 15,3) och i Dekretet om de orientaliska kyrkorna (26—28). De facto är situationen märkbart mindre svårbemästrad, när det gäller förhållandet mellan den katolska och de ortodoxa kyrkorna, än ifråga om förhållandet mellan katolska kyrkan och de kyrkor, som har sitt upphov i reformationen. Ekumeniskt Direktorium, som utgetts av Sekretariatet för främjande av de kristnas enhet och vars första del publicerades den 14 maj 1967 uppehåller sig länge vid detta och kommer fram med en hittills ovanlig distinktion. Man gör hädanefter en åtskillnad mellan *communicatio in sacris* och *communicatio in spiritualibus* genom mycket preciserade definitioner.<sup>58</sup> Det andra ledet i denna distinktion var under medeltiden synonymt med *communicatio in sacris*,<sup>59</sup> men det är ju tillåtet att modifiera den betydelsen. Direktoret tycks härvidlag ta intryck av den »andliga» ekumeniken, som rekommenderas av Dekretet om ekumeniken, där man förmodligen kan skönja spår av abbé Paul Couturier. Efter dessa

---

kol. 1091—1095; A. Bride, *Catholicisme* II (1950) kol. 1370—1373; H. Barion, *RGG*<sup>3</sup> I, 1856; H. Schauf, *Lex Th K*<sup>2</sup> III 24—26.

<sup>54</sup> I Luthers Lilla Katekes, *Haustafel* 3 (Die Bekenntnisschriften...<sup>3</sup>, Göttingen 1956, 524, 13) översattes denna text sålunda: »communicet doctori in omnibus bonis qui docetur verbum.»

<sup>55</sup> När Thomas av Aquino talar om exkommunikation, använder han en distinktion mellan *communicatio in spiritualibus* (böner, sammankomster »ad sacra percipienda») och *in corporalibus actibus legitimis*, *S. Theol.* III<sup>a</sup>, Suppl., q.21, a.4 (= IV Sent., dist. 18, q.2, a.1, q.1).

<sup>56</sup> II<sup>a</sup>—II<sup>ae</sup>, q. 10, a.7—8 när det gäller doktrinen; a.9—10 när det rör sig om andra frågor. Han skiljer mellan straffet för den som uteslutes och nödvändigheten att värna om andras tro.

<sup>57</sup> *T.ex. Lumen Gentium*, III, 18, 22, 25; *Unitatis redintegratio*, 2: 2.

<sup>58</sup> *Oss. Rom.* 26—27 maj 1967. Svensk övers.: *Ekumeniskt direktorium...*, Första delen (*Katolsk dokumentation*, 6), Uppsala 1968, nr 29—31, s. 10—11.

<sup>59</sup> *Se not* 55.

bestämningar undersöker Direktoret i vad mån den gemensamma bönen kan anbefallas och tillåtas (35—37, sv. uppl. dis. 11—12), varefter det behandlar de i egentlig mening »heliga» handlingarna, vare sig det är fråga om de orientalska bröderna (38—54, sid. 12—16)<sup>60</sup> eller de andra (55—63, sid. 16—18).

Låt oss till slut säga ett ord om litterae communicatoriae.<sup>61</sup> Vi har få exemplar bevarade. L. Hertling talar apropos dem om »Briefverkehr»<sup>62</sup> mellan biskopar och kyrkor för att bekräfta *communio*. Man ägde adress- och namn-listor, som man begagnade sig av vid resor, en smula i stil med »kyrkliga pass», för att man inte skulle vända sig till andra människor eller kyrkor än dem som man var säker på. Redan Tertullianus nämner igenkänningsmärken kyrkorna emellan.<sup>63</sup> Dessa brev gick också under benämningarna *litterae canonicae*, *commendaticiae*, *litterae pacis*.<sup>64</sup>

B. *Communio sanctorum* är ett annat traditionellt uttryck, vars ursprungliga betydelse är omdiskuterad.<sup>65</sup> Man finner det inte i NT eller hos de apostoliska fäderna eller apologeterna, inte heller i de gamla symbola vare sig i *Apostolicum* eller *Nicenum* eller de orientalska eller afrikanska symbola. Och likväl är det i den »niceno-konstantinopolitanska» trosbekännelsen, som vi idag läser *Communio sanctorum*. Det dyker plötsligt upp där som ett tillägg i fjärde eller femte århundradet i Provence och i Dacien (Remesiana). Man vet inte av vilket skäl eller under vilka omständigheter detta har fogats till. Det skulle vara obetänksamt att i detta se ett primitivt uttryck för Kyrkans mysterium. Uttrycket har aldrig varit gängse i fornkyrkan varken på grekiska eller latin. Det har emellertid inte upphört att medan det upprepats bli laddat med betydelse. Det förefaller som om de tre betydelse, mellan vilka uttolkarna tvekar inte utesluter varandra. Troligen handlar det först och främst om personer, om människor, som genom dopet blivit »heliga», i synnerhet dem som redan be-

<sup>60</sup> W. de Vries, »*Communicatio in sacris*»... (om Rom och Orienten), i *Concilium* 1: 4, april 1965, fransk uppl., s. 23—42.

<sup>61</sup> På grekiska *κοινωνικά γράμματα*, t.ex. hos Eusebius H. E. VII, 30, 17 (Heikel, s. 393: »gemenskapsbrev»), delgivna Domnus, ställföreträdare för Paulus av Samosata.

<sup>62</sup> *Communio und Primat* (not 24) s. 11—15.

<sup>63</sup> de praescr. 20, 8: »*probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis*» (PL 2, 32).

<sup>64</sup> Jag vet inte, var A. Souter, *Glossary of Later Latin*, 1949, har funnit denna betydelse: »letter sent by bishop to lapsed christian who has expressed his penitence». -- Jag uppehåller mig inte vid *communicatio idiomatum*. Uttrycket är gammalt i kristologin men inte ursprungligt. Det har uppfattats på olika sätt i olika teologiska traditioner. I detta fall motsvarar i själva verket *communicatio* snarare *αντίδοσις* än *κοινωνία*.

<sup>65</sup> Se studier över symbola och andra ecklesiologiska arbeten, särskilt W. Elert, a.a. not 24, s. 5—16, 166—181. Det mest fullständiga verket är A. Piolanti: *Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia*, Rom 1957. Av samme förf. en kort artikel i *Lex Th K<sup>2</sup> IV* (1960), kol. 651—653.

finner sig i Gud och som man i kanon skall nämna vid namn; men skulle de vara heliga utan att ha del i »det heliga», i Kristi liv, i trosbekännelsen, i dopets och eukaristins mysterium? För att uttrycka sig i modernare kategorier: det handlar på en gång om den synliga och den osynliga kyrkan både i himmelen och på jorden. Det är i det hela ett substantiellt uttryck för enheten i helighet.<sup>66</sup>

8. Vi har kommit långt bort från vår utgångspunkt. Men hela denna historia, som vi ilat igenom med stormsteg, belyser indirekt interkommunionens problem. Vad tjänar det till att vilja utvidga eller förstärka genom »inter»-kommunion vår kommunion med de kristna i alla kyrkor, om vi glömmer det som »kommunionen» just innebär eller fordrar? Riskerar vi inte att själva sammansättningen innebär en motsägelse?<sup>67</sup> Utan att här gå in på kommunionens teologi eller på den pastoral ekumenikens praxis, har jag endast försökt att erinra om dess historiska sammanhang. Nu är detta, vare sig man tänker därpå eller inte, både eukaristiskt och ecklesiologiskt.

Det svenska ordet nattvard inbegriper ingen referens till *koinōnia-communio* eller *communicatio*.<sup>68</sup> Om man åter tar till heders en vokabulär med *communio* måste man veta i vilken riktning det för. *Communio* når nu sin höjdpunkt i eukaristin men det förutsätter hela den *communicatio*, som man tillsammans fått av Gud: trosbekännelsen och bönen, sakramenten och diakonin. Fornkyrkan förstod inte att man kunde i denna helhet lägga till eller skära bort<sup>69</sup> utan att rubba och förfalska det övriga. Vi ser bättre nu, hur vissa element kan äga bestånd utan de andra,<sup>70</sup> och det är ett framsteg, att vi fått syn på att det som enar alltid är djupare än det som skiljer. Antagligen kommer tänkandet att ytterligare utvecklas i denna riktning, i synnerhet vad angår ömsesidiga värderingar av ämbetet kyrkor emellan. Men låt oss inte göra oss av med den

<sup>66</sup> Till den närbesläktade frågan om *excommunicatio*, se min artikel *Ex-communicatio*, i *Lumen* 13, 1970: 1.

<sup>67</sup> Kardinal Gouyon fäste uppmärksamheten på denna risk i den presskonferens, som han tillsammans med pastor Hébert Roux höll i Paris för att presentera det dokument, som citerats ovan i not 2 slutet. L. Thunberg anser att själva ordet är ett »krissyntom», som vittnar om en »icke-normal kommunion»: *Interkommunion?* (red. G. Vallquist, 1969), s. 106—108.

<sup>68</sup> Inte mer än *Abendmahl*, *Supper*, *Cène* (eller *Måltid*).

<sup>69</sup> Jag tror inte att denna gamla trohetsformel är malplacerad här. Den har vördnadsvärda anor i GT (5 Mös. 4: 1—2; 13: 1), i judendomen, i NT (Upp. 22: 18—19), i urkristendomen, där den spelar en särskild roll i kanonhistorien (t.ex. Eusebius, H. E., V, 16, 3: övers. Heike, s. 266: »varken kan tillägga eller borttaga något»).

<sup>70</sup> *Lumen Gentium*, II, 8; *Unit. redint.*, 3: 2; jfr 4: 8—9. Se min inledning till den svenska upplagan, *Andra Vatikankonciliet*, *Dekret om ekumeniken*, 1967, sid. 20—24.



globala betydelsen av *communicatio*, som alla kyrkor har sin del i och som en dag skall fullbordas i de utvaldas härlighet.<sup>71</sup>

Å andra sidan användes mer och mer ordet *kommunion* för att beteckna kyrkor eller kristna församlingar. Från katolsk sida har Yves Congar nyligen föreslagit bruket av detta ord framför »konfession» och t.o.m. »kyrka».<sup>72</sup> Det sista konciliet talade om »*communitates ecclesiales eller ecclesiasticae*».<sup>73</sup> Den ekumeniska rörelsen har också från början vid sina konferenser ofta använt detta ord, fast inte alls på något systematiskt sätt.<sup>74</sup> Detta rättfärdigas endast genom att man pekar på den *communicatio*, som Gud skapat med sig själv i Frälsarens person och i Kyrkan. I detta sammanhang uttrycker eukaristin på en gång totaliteten i den Guds gåva som alla erhållit, enhälligheten i den kult, som alla fullgör och slutligen den Kristusgåva, som alla kristna skänker varandra. »Kommunionen» framkallar oavbrutet en dubbel aspekt på det som går före den himmelska härligheten: den ecklesiala dimensionen på eukaristin och den eukaristiska dimensionen i ecklesians liv ropar på varandra och styrker varandra.

Det är inte otänkbart och det är högst önskvärt, att kyrkornas nuvarande ordningsregler en dag uppmjukas. Men även om kyrkorna eggas av trycket från de »otåliga» bör de ändå bevara sitt »brinnande lugn»<sup>75</sup> och inte vika un-

<sup>71</sup> Se ovan not 57, och *Lumen Gentium*, VII, 48—51; flera uttryck, fördelade på en mängd olika ställen i *Unit. redint.*, 2: 1, 5; 3: 5; 4: 3, 6; 24: 1; *Ad Gentes* I, 9.

<sup>72</sup> *Note sur les mots »Confession», »Église» et »Communion»* i *Irénikon*, 23, 1950, sid. 3—36; eller i samlingen *Chrétiens en dialogue (Unam Sanctam, 50)*, 1964, s. 211—242 i sht s. 236—242.

<sup>73</sup> Den nya terminologin är inte så rigorös som man skulle kunna tro. *Lumen Gentium* II, 15 talar om dem som verkligen mottar vissa Guds gåvor (elementa) »*in propriis Ecclesiis et communitatibus ecclesiasticis*». I *Unit. Redint.* är titeln på kap. III »*De Ecclesiis et communitatibus ecclesialibus*», då däremot i I, 3: 3—4—5 *ecclesia* och *communitas* tre gånger brukas parallellt. De första raderna i dekretet (1) ger uttryck för splittringens skamfläck genom att tala om »*plures communiones*», ett uttryck som återkommer i 13: 3, där *communio anglicana* särskilt omnämns. I Genève (10 juni 1969) använde Paulus VI uttrycket »*Églises et communautés chrétiennes*» när han beklagade deras »ofullkomliga gemenskap» omedelbart efter en fras, där han helt enkelt talat om »*Églises membres du Conseil Œcuménique*».

<sup>74</sup> Detta skulle förtjäna en hel studie för sig. Jag noterar bara att, i överskriften på inbjudan (april 1924) till Stockholmskonferensen »*Communio in serviendo oecumenica*» står jämsides med »*Universal Christian Conference on Life and Work*», »*Allgemeine Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum*» etc. Ordet återfinns också i inledningen till slutbudskapet.

<sup>75</sup> »*Ardente patience*» är titeln på den inledning, priorn i Taizé, Roger Schutz, gjort till Max Thurians bok, *Le pain unique, Simple réflexion sur l'eucharistie et le ministère*, 1967, s. 7—13. Uttrycket kommer från följande mening (s. 12): »Den spänning, som det medför att det för närvarande är omöjligt att kommunicera tillsammans vid samma bord, förvandlas redan hos många till ett brinnande tålmod.» Vid början av Uppsalakonferensen 1968 värdade R. Schutz till församlingen att noga betänka detta angelägna problem, och br. Robert Giscard

dan för otålighet, för »det som kliar i öronen» (2 Tim. 4: 3) eller demagogisk opportunist. Även om kyrkorna, ärligt och modigt, klarsynt och målmedvetet förr eller senare utökar de fall, där de anser att interkommunion är legitim utan tvetydighet, kommer enheten dock ännu inte att vara återställd. Det räcker inte med en försäkran om enhet för att avskaffa allt som hindrar den. En reformert teolog har nyligen med rätta sagt: »Det är inte interkommunionen som är lösningen för att resorbera Kyrkans delning, det är kommunionen»<sup>76</sup>. Vad som måste till är att alla en dag går längre, att mellan alla kristna communio-communicatio i sin eskatologiska fullhet blir förverkligad, så som Kristus har velat med sin Kyrka.<sup>77</sup>

---

från Taizé var en av dem som i Medellin i september 1968 bad om och fick tillåtelse att motta eukaristin vid biskoparnas koncelebrerade mässa.

<sup>76</sup> J. J. von Allmen, *Essai sur le repas du Seigneur* (Cahiers théologiques 55), 1966, s. 76 (se även s. 70—77). Densamme har även lagt fram sin tanke i mer koncentrerad form i *Les conditions d'une intercommunion acceptable, Réponse d'un réformé*, i *Concilium*, 44, april 1969, fr. uppl., s. 13—19.

<sup>77</sup> »Katoliciteten fullkomnas, när det som Gud redan påbörjat i historien, slutgiltigt uppenbaras och fullbordas», Dokument från Uppsala 68, 1968, Sektion I, nr 6, s. 11.

JÜRGEN MOLTSMANN

## Politisk teologi<sup>1</sup>

### I

När jag för tre år sedan för första gången besökte Lund, stannade jag länge i domkyrkan och reflekterade över hela församlingens riktpunkt, bilden i kupolen bakom altaret. Den föreställer den kommande Kristus, de dödas uppståndelse och livets seger. Vid det tillfället hade jag intrycket att den eskatologiska teologi, som jag söker efter, var avmålad i Lunds domkyrka.<sup>2</sup> Är inte den kristna tron ursprungligen en påsktro och helt och hållet ett hopp om livets, uppståndelsens och rättfärdighetens seger? Rymmer inte denna tro en farlig påminnelse, som ansätter och ställer frågor till vår tid, därför att den manar till en utlovad, ännu inte förverkligad framtid? Men jag undrade sedan om det räcker att projicera och måla av sådana bilder på kyrkväggarna, om inte i stället de avmålade figurerna måste hämtas ner i kyrkan och i denna världen för att redan här genom kritik och uppbrott från det nuvarande åstadkomma förändringar. Så långt mitt besök i lundadömen.

Jag vill härmed säga att det för mig främst gäller att visa på den kristna hindersutopin såsom kraften till förändring av livet på jorden. För den korsfäste Kristus skall innebära inte hoppet flykt från nutidens beklämning till en avlägsen framtid utan fast trohet till jorden. Kristen eskatologi beskriver inte en andra värld på andra sidan denna världen, utan bestrider att världen, som är Guds skapelse, tillhör denna världens herrar och makter. Det kristna hoppet för inte till själslig inåtvändhet och inte till abstrakta utopier utan leder till hela människans pånyttfödelse idag genom Andens kraft, som drar framtiden in i nutiden och redan nu försöker leva av den. Först då hoppet blir praktiserat, kommer också tron att erfara den gräns, över vilken endast ett transcendent hopp leder vidare.

### II

»Varje eskatologisk teologi måste föra till en politisk teologi dvs. en samhällskritisk teologi», hävdar min katolske vän Johann Baptist Metz.<sup>3</sup> »Guds löfte

<sup>1</sup> Gästföreläsning i Lund den 5 december 1969. Översatt från det tyska manuskriptet av Martin Lind.

<sup>2</sup> *Theologie der Hoffnung*, München 1969\*. Jfr recension av *B. Hägglund*, *Svensk teologisk kvartalskrift* 1966, s. 179 ff.

<sup>3</sup> *J. B. Metz*, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, s. 106.

måste ses i sin politiska dimension, om det inte skall bli en tom och eskapistisk fras för människorna i det moderna samhället», har min amerikanske vän Daniel Migliore sagt.<sup>4</sup> Jag väljer gärna dessa vägvisare för att driva »hoppets teologi» in i en politisk handling, som lever av hopp. Att därvid korsets teologi träder i förgrunden är inte bara en följd av den politiska handlingen, redan »hoppets teologi» kräver det.

Vad betyder då »politisk teologi»? De historisk-kritiska vetenskaperna har pöngterat relativiteten i de kristna traditionerna, som under lång tid ansågs otvetydiga och absoluta. Dessa traditioner är inte längre det självklara fodralet kring vårt liv. Den kritiska tron har vunnit ett genomtänkt och fritt förhållande till sina traditioner. Idag måste emellertid kyrka, teologi och tro genom en social, politisk och psykologisk kritik av dessa vunna erfarenheter nå en ny medvetenhet. Människors liv har blivit allt mer politiskt betingade, men politiken har därför inte blivit mänskligare. Därför riktar sig kritiken mot samhällets olika institutioner och mot kyrkornas, teologiernas och trosyttringarnas funktion. Ansvarig teologi måste därför kritiskt betrakta kyrkorna såsom institutioner, deras »Sitz im Leben» i det moderna samhället och kritiskt reflektera över sig själv såsom ideologi. Teologin kan inte längre glömma och dölja sin egen sociala och politiska betydelse såsom den gamla metafysiska och personalistiska teologin gjorde. Den står själv påtagligt i den påbörjade offentliga processen mellan det kristet-eskatologiska frälsningsbudskapet och den samhälls-politiska verkligheten. Den måste därför ställa institutionerna, ord och symboler, mot väggen och fråga, om genom dem ett religiöst opium förmedlas åt folket eller ett verkligt ferment av frihet; om genom dem tro eller vidskepelse utbredds; om den korsfäste framställs eller landets avgudar tjänas. Politisk teologi är därför inte bara politisk etik, utan sträcker sig vidare och frågar efter det politiska medvetandet hos kristen teologi överhuvud. Den ställer inte politiska frågor till centrala ämnen i teologin och vill inte tolka politiska ordningar och förändringar religiöst. Politisk teologi betecknar desto mer området, miljön, rummet och medlen, genom vilka kristen teologi idag medvetet bör artikuleras. »Politisk teologi» är alltså en hermeneutisk kategori. För denna hermeneutiska kategori finns det ansatspunkter i den hittillsvarande teologiska forskningen, nämligen i det formhistoriska arbetet med texterna.<sup>5</sup> Varje litterär art beskriver ju samtidigt ett sociologiskt faktum. Denna exegetiska insikt

<sup>4</sup> *D. Migliore*, *Biblical Eschatology and Political Hermeneutics*, *Theology Today*, Vol. XXVI No. 2, s. 116 ff.

<sup>5</sup> *Kl. Koch*, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen 1964; *J. Moltmann*, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik*, i: *Perspektiven der Theologie*, München 1968, s. 128—148. Engelsk övers.: *Toward a Political Hermeneutics of The Gospel*, i: *New Theology* No. 6, New York—London 1969, s. 66—92.

förhindrar det vanliga särskiljandet mellan idéhistoria och politisk historia. Borde inte den formhistoriska metoden tillämpas också på kristenhetens nutida liv och livsytringar? En rent idéhistorisk hermeneutik (*Verstehenshermeneutik*) framhäver visserligen den enskildes historiska beroende, men undantränger de sociala och politiska förhållanden den enskilde lever i. Det vore därför helt konsekvent att från existential interpretation av traderade texter övergå till en politisk hermeneutik och från hermeneutik (*Verstehenshermeneutik*) övergå till en utläggning av religiösa föreställningars praktiska konsekvenser. »Erinran om det förflutna kan få farliga insikter att göra sig påminda, och det etablerade samhället tycks frukta minnets subversiva innehåll.»<sup>6</sup> Politisk teologi vill försöka att formulera det eskatologiska budskapet i det nuvarande samhällets förhållanden för att praktiskt befria från detta samhälles förtryck och bereda väg för eskatologisk frihet.

### III

Om kristen teologi på detta sätt blir en politisk teologi, så möter den i samhället motstånd och vedersakare, som ofta bär samma namn, nämligen ett samhälles politiska religion och dess ideologiska formulering i politisk teologi. Vi behöver här en historisk exkurs för att klagöra vad därmed menats och menas. Politiska religioner har inte uppfunnits av kristendomen utan härstammar från de antika, hedniska religioner, i vilka det inte fanns några gudlösa stater och inga statslösa gudomligheter. Sedan sitt ursprung i den politiskt korsfäste Kristus har den kristna tron alltid haft att kämpa med folkens politiska religioner. Uttrycket »politisk teologi», »theologia civilis», »genus politikon» kommer från Stoas filosofi. »Panaitios skilde mellan tre klasser av gudagestalter: personifierade naturkrafter, statsreligionens och mytens gudar (genus physikon, politikon, mythikon), och därmed grundade han tripertita theologia, som slog igenom i Roms rationalistiska teologi.»<sup>7</sup> Redan Platon (de rep. II, 379 a) kritiserade diktarnas mytiska teologi utifrån »stadsgrundarnas» synpunkt. Augustinus har i »De civitate Dei», VI, 12, tagit avstånd från denna politiska teologi. Diktarnas gudabilder är här mytiska. Den mytiska teologin passar bäst i den kultiska offentliga teatern. Filosofernas teologiska begrepp är verkliga eller metafysiska; de tillhör filosofskolan. Stadsgudarna namn och riter är politiska. Den romerske stoikern Varro satte den politiska teologin högst, ty i ett samhälle måste borgarna och prästerna veta vilka gudar man för statens skull skall erkänna och på vilket sätt de skall äras. I antik sociallära är det samhällets finis principalis att ära fosterlandets gudar på tillbörligt vis, då

<sup>6</sup> H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, s. 117.

<sup>7</sup> M. Polenz, Die Stoa, I, Göttingen 1964<sup>3</sup>, s. 198.

dessa välsignar landets välfärd. I senhellenistisk tid kunde polisen bli föremål för religiös tillbedjan.<sup>8</sup> Städerna gudomliggjordes (*Dea Roma*), på samma sätt som i vår tid en gudinna, »Mother India», kunde utses, då Indien blev självständigt. Adolf von Harnack har visat,<sup>9</sup> att antikens politiska religion endast var tvingande vid offentligt bruk, så att det teoretiska eller privata förnekandet av statsgudarna ännu inte gällde som *crimen laesae religionis* utan först underlåtet av de offentliga religionsplikterna. När de kristna beskylldes för ateism, skedde detta just i samband med den offentliga statsreligionen. Justinus Martyren bekände sig offentligt som »ateist» vid åsynen av *Dii populi Romani*. Förhållandena förändrades helt genom kejsarna Theodosius' och Justinianus' lagstiftning. Kristendomen blev statsreligion, de judiska synagogorna *sacrilegae* och de icke-kristna religionerna ett slags ateism.

Kristendomen har sedan Konstantin och genom sitt utbredande i Europa övertagit den roll som den tidigare politiska religionen spelade. Den har visserligen kristnat de politiska religioner som fanns, men blev samtidigt därigenom själv »politiserad» i statens ögon. Det är alltså fullt klart att de kristna kyrkorna i de europeiska samhällena inte var opolitiska. Just därför att de anser sig opolitiska och alltid ställer sig i den neutrala mitten i samhällsfrågor, uppfyller de den politiska religionens roll dvs. en symbolisk integration av samhället.

Vi måste emellertid fråga oss om den politiska religionens sociala *topos* också finns i moderna samhällen som kallar sig »pluralistiska», »sekulariserade» och »emanciperade» och i så fall vem som uppfyller och formulerar denna *topos*. Jag tror, att religionssociologin och religionspsykologin idag visar, att »politisk religion» ingalunda har försvunnit från de moderna samhällena. Politisk religion finns överallt, där ett samhälle vill bevara sin integritet med hjälp av symboler och där en nation beskriver sin uppkomst, kampen för sin existens, sin bestämelse och därmed sitt självmedvetande i mytiska berättelser. Man kan finna den vid nationella minnesorter och på helgdagar, på kyrkogårdar och majestätssymboler, i presidenttal och skolböcker. Det finns politisk religion i konfessionell gestalt, i allmänkristen gestalt, i kristligt-religiös gestalt, i shintoistisk gestalt och slutligen också i de ateistiska statsideologiernas gestalt. En jämförelse mellan symbolerna och myterna i USA och i Sovjet — Leninmausoleum och oktoberrevolution — kan visa det.

<sup>8</sup> *A. A. T. Ehrhardt*, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I: *Die Gottesstadt der Griechen und Römer*, Tübingen 1959.

<sup>9</sup> *A. von Harnack*, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, i: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, N.F. XIII. Band, 4. Heft, s. 1905.

## IV

Som bekant uppfattades dock urkristendomen i den korsfästes efterföljd såväl av de hedniska filosoferna (Celsus) som av den romerska senaten som gudlös och statsfientlig och förföljdes därför. Desto mer har kristna apologeter bemödat sig om att framställa den kristna tron såsom den sant statsbevarande religionen och den kristna teologin såsom den högre, politiska teologin. Erik Peterson har i sin avhandling om »Monotheismus als politisches Problem» 1935<sup>10</sup> beskrivit den politiska idéhistorien i den gammalkyrkliga dogmatiken. Var låg förbindelseleden och var fanns de ööverkomliga skillnaderna mellan politisk metafysik och kristen gudstro? Redan tidigt förband kristna filosofer den bibliska monoteismen med den filosofiska, aristoteliska. Men denna metafysiska monoteism var en monarkianism. Finns det bara en enda gudom, så finns det också bara ett enda världsherravälde. Allt har en hierarkisk-monarkistisk struktur: en gud — ett logos — ett kosmos. Gudomen är symbol för hela verklighetens enhet. Monoteismen i denna »naturliga teologi» motsvaras i den »politiska teologin» av den ende kejsarens imperialism. Möjligheten att förändra metafysiska föreställningar till politiska och politiska till metafysiska kan man få belägg för redan hos Aristoteles. Hans »*Theologik*» i tolfte boken av hans *Metafysik* slutar med satsen: »Det varande accepterar inte att bli illa förvaltad. Det är inte bra med mångvälde, en enda bör vara herre.» Detta är ett citat från Iliaden, det är Agamemnons ord, och har där politisk innebörd. Ända in i nutiden kan man finna detta samband mellan metafysik och statsteori. De kristna apologeterna har tillägnat sig detta för att istället för den urkristna vägran att delta i kejsarkulten lägga en kristen grund till det romerska fredsriket. Den ende Gudens folk, som från många folkslag och tungomål samlas i en enda kyrka, är överlägset de många religionernas polyteism. Tanken på en enda Gud och en enda kyrka ropade så att säga på de motsvarande politiska enhetstankarna. Ty »den ende kungen på jorden motsvarar den ende Guden, en enda kung i himmelen och ett enda kungligt nomos» (Peterson). De band samman Kristi fridsrike med idén om Pax Romana, ty — så förklarar Eusebius — när frälsaren framträdde på jorden och samtidigt med hans ankomst Augustus såsom den förste bland romare blev herre över nationerna, då försvann mångväldet på jorden och fred omslöt hela jordkretsen. Kristendomen blev den inre religionen i det yttre romerska fredsriket. Därur uppstod kristen-

<sup>10</sup> E. Peterson skrev denna traktat mot *Carl Schmitt*, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1934<sup>2</sup>, som i denna bok band samman metafysik och politik i fråga om beslutandeprocessen i samhället och rättfärdigade den totala staten. Petersons skrift finns nu i: *Theologische Traktate*, München 1951, s. 45—148.

domens första politiska teologi: en Gud — en Frälsare — en Kejsare — en Kyrka — ett Rike.<sup>11</sup>

Erik Peterson har visat, att denna politisk-religiösa monoteism själv bröt samman inför den kristna trons kraft. Det skedde på två väsentliga punkter: inför trinitetsläran och inför eskatologin. Den politiska metafysiken kunde inte förenas med trinitetsläran, ty treenighetens hemlighet finns endast hos Gud själv och kan inte avbildas i skapelsen. I trinitetsläran beskriver den kristna teologin Guds, Faderns, enhet med den korsfäste Kristus i den helige Ande. Är Guds uppenbarelse i den korsfäste den verkliga ansatspunkten för trinitetsläran, då kan det kristna gudsbegreppet inte längre brukas till religiös bakgrundsteckning för överheter, furstendömen och välden. Denna kritik av den politiska religionen i det jordiska herraväldet är, tror jag, trinitetslärans politiska funktion hittills. Kristendom kan inte bli »radikal monoteism», som Richard Niebuhr sade. Det liberala övergivandet av trinitetsläran är tecken på omedveten upplösning av den kristna tron till en kristen världs politiska religion. — Å andra sidan kunde samordnandet av Pax Christi och Pax Romana inte förenas med det kristna hoppet. Guds frid ges inte av någon Caesar utan endast av den korsfäste. Därför är det en frid, som övergår allt förnuft, också det politiska. Guds frid är vidare en universell frid och kan därför inte begränsas av Pax Romanas rämärken. Jag tror, att det allt större hoppet borde föra de kristna till en kritisk distans gentemot teknokratiska och revolutionära fredsföreställningar.

För Erik Peterson innebär trinitetslärans gudsbild och eskatologins fredsbegrepp för den kristna teologin principiellt ett brytande med varje politisk teologi, som missbrukar tron för att rättfärdiga en politisk situation. För honom finns det därför i kristendomen inte mer någon politisk teologi. Jag tror emellertid, att de politiska problemen för en kristen teologi därmed först har börjat.

## V

Dessa problem finns konkret i den kristna trons förhållande till ett lands politiska religion. Jag skulle vilja exemplifiera detta med religionssociologerna Robert Bellahs och Peter Bergers olikartade värdering av fenomenet amerikansk Civil Religion.

Robert Bellah har i en välkänd uppsats »Civil Religion in America», Daedalus 1967, genom en undersökning av de amerikanska presidenternas installationstal visat, att det finns en egendomlig, ny, politisk religion i det land som noggrant

<sup>11</sup> H. Berkhof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert, Zürich 1946.



upprätthåller boskillnad mellan kyrka och stat.<sup>12</sup> Denna religion har sin egen värdighet, sitt eget elände och sin egen självständiga utveckling. Den är under åberopande av pilgrimsfäderna messiansk: Exodus och utvalt folk. Den är under åberopande av de gammaltestamentliga profeterna socialkritisk och »revolutionär», som J. F. Kennedy betonade. Den har med vördnad för Abraham Lincoln sina martyrer: »De döda har dött för att nationen må leva.» Men den är varken protestantisk, katolsk eller judaistisk. Den har möjlighet att mobilisera folket till nya ansträngningar såsom till Roosevelts New Deal, till Kennedys New Frontiers och till Civil Right Movement. Den kan på samma sätt även leda till nationellt övermod som i högerextremismen och till ett amerikanskt lyckliggörande av världen med *the american way of life*. Robert Bellahs kritik av denna sitt lands borgerliga religion arbetar endast med alternativten partikularism och universalism: »As Americans we have been well favoured in the world, but it is as men that we will be judged.» »A World Civil Religion» skulle efter sina bästa intentioner kunna anses såsom uppfyllelsen och inte förstörelsen av den »amerikanska drömmen». »Indeed such an outcome has been the eschatological hope of American Civil Religion from the beginning.» Borde också den kristna ekumeniska drömmen bli, att det en gång ur de kristna nationalreligionerna uppstår en World Civil Religion som mänsklighetens religion? Somliga ekumeniska yttranden går i den riktningen.

Men redan år 1961 hade Peter Berger i sin bok »The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment in America» beskrivit denna borgerliga religion på samma sätt som R. Bellah, fast Berger ser de kristnas uppgift i »disestablishment». »Moses Gud, som vägrar att utlämna sitt namn till magiskt bruk, är samme Gud, som kommer till oss i Jesus Kristus.» »Vi menar, att det i vår situation är en teologisk uppgift, att utarbeta den kristna trons eskatologiska karaktär i kontrast till den amerikanska religiositetens betonande av detta livet på jorden, att ställa rättfärdiggörelsen av tro mot den allt förhärskande lagiskheten, att tydligt peka på korsets betydelse i en kultur, som förhärslig framgång och lycka.» Berger anser detta vara inte bara en teologisk uppgift, ty avståndstagandet från religionen bildar ett viktigt element i vad man kunde kalla »det andra Amerika»; i det Amerika som förnekas och förtryckes i »de respektablas församling».<sup>13</sup>

Vi har här fått två klara motstridande omdömen om den amerikanska borgerliga religionen, som vi lätt kunde överföra till europeiska förhållanden. Men är det eftersträvanvärt att Europas kristnade borgerliga religioner göres eskatologiskt

<sup>12</sup> Tryckt på nytt i: *The Religious Situation 1968*, ed. D. R. Cutler, Boston 1968, s. 331--354, med genmälen.

<sup>13</sup> Samma syn finns också hos *J. H. Cone*, *Black Theology and Black Power*, New York 1969.

universella så att de leder till en borgerlig världsreligion? Eller kan det kristna hoppet endast göra sin universalism konkret, om det för den korsfästes skull påbörjar en kritisk bildstorm gentemot de nuvarande borgerliga religionerna och samtidigt lierar sig med dem som undertrycks av samhällets borgerliga religion? Var finns den kristna eskatologin, som Bellah och Berger talar om: i den borgerliga religionens universalism i ett kommande världssamhälle eller i korsets dialektik?

## VI

Om det finns något obetingat kristet, så är det alla teologiska, även eskatologiska, utsagors relation till Kristi kors. Korset skiljer kristen tro från andra religioner och ideologier, från otro och vidskepelse. Märkligt nog är Kristi kors också den enda verkligt politiska platsen i Jesu historia. Det borde därför också bli ansatspunkt och måttstock för en kristen politisk teologi.

Jesus blev efter Israels lag dömd såsom gudshädare. Paulus och reformatorerna tolkade teologiskt om och om igen det förhållandet, att Jesus dog efter lagen och att lagen med sina krav därför gjorts om intet inför den uppståndne. Är Jesus, fördömd efter lagen, Kristus, då blir människan inte längre rättfärdig genom lagens gärningar, utan av tro allena. »Ordet om korset», evangeliet, ger åt alla gudlösa kraft till befrielse från lagen.

Nu blev emellertid Jesus inte dömd till stenande, straffet för gudshädelse, ett straff som judarna vid den tiden själva fick verkställa såsom skedde med Stefanus. Jesus blev korsfäst av romarna. Korsfästelsen var ett politiskt straff för upprorsmakare mot Pax Romana och kunde endast utdömas av de romerska auktoriteterna. Jesus var säkert ingen selotisk frihetskämpe mot den romerska ockupationsmakten. Därmed är den omedelbara rättsligt grundade anledningen till avrättningen klen. Men ligger det inte implicit i hans eskatologiska budskap om friheten och om det kommande riket ett mycket större angrepp på den religiösa staten överhuvud? Åstadkom han inte på ett mer fundamentalt sätt »uppror» i Roms politiska religion än de judiska seloterna? I denna mening var hans korsfästelse politiskt konsekvent och varken en tillfällighet eller ett misstag. De kristna martyrerna, som utlämnades åt skådebanan, kände ännu till det. De visste också, som Uppenbarelseboken visar, vad »Rom» såsom repressionens makt kunde innebära. Borde därför inte den kristna teologin teologiskt uttolka korsfästelsen även som politisk händelse, för att rulla upp den offentliga processen »aut Caesar — aut Christus»?<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Luther har i disputationen i Heidelberg 1518 konfronterat den reformatoriska korsteologin med den skolastiska, naturliga theologia gloriae. I det följande försöker jag att ställa korsteologin mot den politisk-religiösa theologia gloriae.

Ur Hegels iakttagelser om den polemiska sidan av Jesu död hämtar vi följande: Om den som vanärats av den romerska statsmakten med korsfästelse är Kristus, då är det ringaste i politiskt hänseende förvandlat till det högsta. Vad staten har bestämt till djupaste förnedring, nämligen korset, får då högsta värdighet. Om korset upphöjes till baner, vars positiva innehåll samtidigt är Guds rike, då är livet i staten berövat sin inre karaktär.<sup>15</sup> För dem som bekänner den korsfäste såsom Kristus, lyser inte längre Guds gloria över världens mäktiga, utan endast på den lidande Människosönens ansikte. När denne korsfäste blir gudomlig auktoritet för de troende, så upphör den politiskt religiösa auktoritetstron för dem. Då är för dem de politiska makterna fräntagna sin religiösa rättfärdighet ovanifrån. Utifrån dessa få iakttagelser är det först och främst tydligt, att den kristna tron för den korsfästes skull inte kan liera sig med de politiska religioner i samhället, i vilka tron lever. I stället måste tron bli en kritisk kraft till befrielse från de politiska religionerna, om den vill behålla sin identitet som kristen tro. »Jesu kallelse och gärning består däri att han förstör våra avgudar och vapnet, med vilket han förintar våra falska gudomligheter, är hans kors», har Adolf Schlatter sagt.<sup>16</sup> Då det finns få områden av livet som är så fyllda av avgudadyrkan och alienation som politiken, måste vi undersöka hur en befrielse här kan komma till stånd.

Jag skall utgå från två teser:

1. Det gammaltestamentliga bildförbudet förbjuder inte bara religiös avgudadyrkan utan också politisk. Det som i bibeln är kritik mot »avgudadyrkan», uppträder i nutiden på nytt som kritik mot alienation och omyndigförklarande av människan.

2. Den kristna tron på Gud såsom korsfäst innebär ett radikalt fullföljande av det gammaltestamentliga bildförbudet, för det första i den traditionella teologin genom avmytologisering och för det andra i den politiska teologin genom en fundamental demokratisering av styrelseskick.

Avgudadyrkan, vidskepelse, fetischism, personkult osv. uppstår enligt andra budet därav att människor »gör» sig en synlig bild av den osynlige Guden och tillber sina egna händers verk för att av detta bli stärkta och skyddade.<sup>17</sup> Var avgudadyrkan den svåraste synden i Gamla testamentet, så har Paulus tagit upp denna kritik i Rom. 1,18 ff. och vänt den till kritik av gärningsrättfärdighet. Det är inte bara så att människan »gör» sig gudabilder. Under självrättfärdighetens

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, Jubiläumsausgabe, 16, 2, s. 296 ff.

<sup>16</sup> Citerat efter E. Käsemann, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*, i: *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh 1967, s. 15.

<sup>17</sup> Jfr G. von Rad, *Aspekte des alttestamentlichen Weltverständnisses*, *Evangelische Theologie* 24, 1964, s. 57 ff; H. W. Wolff, *Jahwe und die Götter*, *Evangelische Theologie* 29, 1969, s. 397 ff.

tvång avgudar människan allt vad hon »gör», sina goda gärningar och sina stora prestationer. Därför är gärningsrättfärdighet »avgudadyrkan» emedan den gör människan till sina egna gärningars slav, då den tvingar henne att buga för sina egna skapelser. Även Luther har i Stora katekesen sammanställt bildfromhet och gärningsrättfärdighet till ett och förklarat avguderiet för alla synders ursprung. »Det, som du fäster ditt hjärta vid och förlitar dig på, är i verkligheten din Gud.»

Psykologiskt sett skaffar sig människan på grund av sin nästan outgrundliga ängslan ständigt symboler, idoler och värden, som sedan blir identiska med henne själv. Varje angrepp på hennes idoler sårar därmed hennes »heligaste känslor» och hon reagerar med kraftigaste aggression. Så länge hon själv är fäst vid sådana idoler, är människan inte fri att bejaka också andra människors olikartade liv. Människans befrielse från ängslan och från sådana idolars tvångsmakt är därför förutsättning för humanitet och fred på jorden. Märkligt nog har det kritiska arbetet på befrielse från avguderi sedan nya tidens början övergått från teologin till upplysningstidens kritiska vetenskaper. Upplysningen skulle mycket väl kunna beskrivas såsom ett fullföljande av bildförbudet. Francis Bacon kritiserade fördomar i traditionen såsom »idola», dvs. såsom avgudabilder, som griper människan så att hon inte opartiskt kan se den empiriska sanningen. Därmed började ideologikritikens historia.<sup>18</sup> Immanuel Kant kritiserade förnuftsdogmatismen genom sitt kritiska arbete över förnuftets möjligheter och begränsningar. Ludwig Feuerbachs religionskritik innebar nya insikter om människans religiösa projektioner och kan mycket väl förstås såsom negativ teologi: Du skall inte göra dig något beläte eller någon bild. Sigmund Freuds psykoanalytiska nydaningsarbete ligger i samma linje. Och Karl Marx började i alla fall med religionskritik för att sedan överföra den till kritik av människans politiska och ekonomiska alienation överhuvud. »Deras tankefoster har vuxit dem över huvudet», heter det om religionen. »Inför sina egna verk har människorna bugat sig», heter det om det kapitalistiska samhället.<sup>19</sup> I hans senare kritik av varornas »fetischkaraktär» i bytshandeln uppträder åter den tidigare religionskritiska ansatsen.<sup>20</sup> Jag menar, att den kristna teologin endast skadar sig själv, om den känner sig träffad av eller kan dispensera sig från denna kritik av vidskepelsen. Men hur ser nu avgudadyrkan och alienation ut i politiken? Redan Hobbes tolkade bildförbudet politiskt: »That they should not make any image to represent them, that is to say, they were not to choose to themselves, neither in heaven nor in earth any repre-

<sup>18</sup> Se vidare texter hos *K. Lenk*, *Ideologie, Soziologische Texte* 4, Neuwied 1961.

<sup>19</sup> *K. Marx*, *Die Frühschriften*, utg. av S. Landshut, Stuttgart 1953, s. 341.

<sup>20</sup> *K. Marx*, *Das Kapital*, I, Berlin 1959, s. 78.

sentative of their own fancying» (Leviathan 42). Denna iakttagelse för oss till den politiska representationens problem. En politisk representation är alltjämt nödvändig, om ett folk vill vara handlingskraftigt. Medborgarna identifierar sig med sina representanter och deras beslut. De överlämnar sin självbestämmanderätt till sina representanter och auktoriserar dessa att handla i deras namn. Med denna nödvändiga representation är emellertid alltid alienation förbunden. »I representativa institutioner finns det alltid en underkastelse under en synlig image; och det är avguderi.»<sup>21</sup> Politisk avgudadyrkan och politisk alienation uppstår — för att tala med Marx — när representanterna växer över huvudet på dem, som de skall representera, och när folket bugar sig för sin egen regering. Följderna av detta visar sig då i en påtaglig apati bland folket. Man identifierar sig inte längre med sitt lands politik. Emedan deras representanter beslutar åt dem utan möjlighet till kontroll och insyn, återfaller medborgarna i en passivitet, som för dem på nytt gynnar varje vidare maktmissbruk. Detta är symptom på politisk avgudadyrkan: från ställföreträdande till herravälde, från befrielse till alienation, från funktion till auktoritet.

Upplysningens republikaner såg mycket tydligt detta sammanhang mellan avgudadyrkan och politiskt omyndigförklarande. »Demokratin har inga monument. Den präglar inga medaljer. Den bär inte en mans huvud på sina mynt. Dess sanna väsen är bildstorm», sade John Quincy Adams, USA:s fjärde president. Men är demokratin väsen politisk bildstorm, då kommer den demokratiseringsprocess av det offentliga livet, som inte går att avbryta, att politiskt uppfylla andra budet och på så sätt tjäna Guds frihet och hans avbilds frihet i varje människa.

Den kristna tron kallar den korsfäste för »den osynlige Gudens avbild». Vill tron vara praktiskt konsekvent, måste den därför överge och bryta ned alla jordiska bilder och representationer av det gudomliga i politiken. Tron kommer att med den frihet som ges i korset påbörja en permanent bildstorm mot politisk personkult, nationalreligioner och ekonomisk fetischism. I arbetet att avsakralisera, relativisera och demokratisera de politiska maktområdena borde de kristna idag gå i första ledet, ty det ligger helt i linje med deras äkta tradition. För de kristna kyrkorna medför detta att de åter måste uppfylla sin gamla uppgift att med ordet om korset bryta ned den religiösa avgudadyrkan och den personliga fetischismen samt att utbreda trons frihet ända in i det fördoldas skrymslen. Deras nya uppgift kommer då inte endast att bestå i att bekämpa den religiösa vidskepelsen utan i lika hög grad också den politiska avgudadyrkan, inte endast människans religiösa alienation utan också hennes politiska, sociala och rasistiska

<sup>21</sup> N. O. Brown, *Love's Body*, New York 1968, s. 109.

alienation. Allt detta måste ske för att gagna människans befrielse till att bli Guds avbild på alla de områden, där hon nu lider av omänsklighet. På detta sätt skulle, tror jag, kyrkornas uppgift idag vara att gentemot institutioner verka för även »samhällskritisk frihet».<sup>22</sup>

## VII

Politisk korsteologi har emellertid ännu djupare dimensioner. Det vore kortsynt att endast stanna inför förhållandet mellan kyrka och stat för att av det statskyrkliga äktenskapet åstadkomma ett vänskapligt förhållande av fri och ömsesidig kritik. Enligt den bibliska traditionen måste kyrkan väsentligen alltid arbeta också för dem med vilka man alls inte kan »bygga någon stat». Redan i den gammaltestamentliga traditionen finns trots talet om förbund och utvalt folk den insikten: »Du är en Gud för de eländiga, en tillflykt för de förtryckta, ett stöd för de svaga, ett hägn för de övergivna, de förtvivlades räddare.» Enligt Marias lovsång, Magnificat, (Luk. 1,46—55) störtar denne Gud härskare från deras troner och upphöjer ringa män. Jesu gärningar och förkunnelse gällde alla människor just därigenom att han häftigt tog parti för de svaga, fattiga och diskriminerade. Jesus tog tag i det mänskliga samhället så att säga vid dess nedersta ände, hos de eländiga och föraktade.<sup>23</sup> Paulus sade, att evangelium gäller alla människor, men själv gick han endast ut till hedningarna för att rädda judarna. Om vi idag rätt förstår denna Guds och evangeliets partiskhet, så kommer vi också på nytt att upptäcka bibelns subversiva och revolutionära karaktär, som alltför länge gömts undan bakom drömmar om humanitet. Endast för de fattiga är budskapet glatt. För de rika och självrättfärdiga är det snarare pinsamt. Ty Guds framtid börjar i denna världen hos de fattiga, bedrövade, förföljda och renhjärtade, såsom saligprisningarna berättar. Det kristna hoppet överträffar inte all mänsklig utvecklings höjdpunkter, utan förenar sig med dem för vilka den korsfäste blev en solidarisk broder. Dessa är de »andra», som det homogena samhället placerar på undantag. Enligt det kristna hoppets inre dialektik räddar till sist de rika inte de fattiga utan tvärtom de fattiga räddar de rika. Var skall detta ske — först när den rike mannen ropar efter den fattige Lasarus i Abrahams sköte, eller redan här på jorden? Endast de fattiga känner i verkligheten till förtrycket genom rikedomens exklusivitet. Endast de hatade känner till eländet, som hat åstadkommer. De rika, för-

<sup>22</sup> Jag övertar denna formulering från *J. B. Metz*, men inskränker den genom ett »även», ty bredvid det idag åter upptäckta politiska fältet har kyrkan självklart allttjämt och just nu i stigande grad uppgifter på det personliga området. »Politisk teologi» och »personlig teologi» är inte motpolar, utan kompletterar varandra.

<sup>23</sup> Jfr *K. Marti*, *Zur Situation des Gemeindepfarrers*, *Pastoraltheologie*, 58, 1969, s. 363—369.

tryckarna och de hatande är alltid en smula blinda för eländet de orsakar, även om de har en god vilja. Därför har de förtryckta nyckeln till mänsklighetens befrielse från förtryck. Blir dessa fyllda med kristet hopp, då skall inte trälarna förvandlas till herrar eller de förtryckta till förtryckare. De skall då få makt att så vitt möjligt utplåna herre-träl-relationen och förtryckarmekanismer från världen. Den humana principen i revolten är enligt Camus inte omvärderingen av herre-träl-relationen, utan dess undanröjande för att människorna skall kunna leva mäskligare tillsammans.<sup>24</sup>

Vad betyder detta för den kristna gemenskapen? Enligt en gammal sats är den sanna kyrkan där Kristus är: *ubi Christus, ubi Ecclesia*. Men var är Kristus idag? Vi finner i Nya testamentet två tankeled av löften om Kristi närvaro:

1. Den som hör eder, han hör mig. I ord, sakrament och de troendes gemenskap är Kristus närvarande.

2. Vadhelst ni har gjort mot en av dessa mina minsta bröder, det har ni gjort mot mig. Den som besöker dem, han besöker mig. Jag tror, att dessa ord från Matteus 25 inte endast hör hemma i socialietiken utan främst i ekklesiologin. Det finns därför ett dubbelt Kristi broderskap: det ena är de troendes klart framträdande broderskap. Det andra är de fattigas latent broderskap. Den kristna gemenskapen lever därför inte i Kristi fulla sanning, på vilket den åberopar sig, så länge den inte i sig själv förverkligar detta Kristi dubbla broderskap. Den blir en falsk kyrka, om den i sig låter den aristoteliska sällskapsprincipen gälla, som alltid innebär att enligt vänskapens lag »lika barn leka bäst» och att »den ena korpen inte hackar ut ögonen på den andra». Men som borgerlig religion är kyrkan alltjämt underkastad denna princip. Först såsom de olikas gemenskap förvandlas den av kärlekens kraft till den sanna kyrkan och till hoppets sakrament för den nya mänskligheten. Då finner man i den detsamma som den korintiska församlingen proklamerade: »Judar» och deras motpart »hedningar», »greker» och deras motpart »barbarer», »herrar» och deras motpart »trälar», »vita» och deras motpart »svarta» osv. Ras-, klass-, stånds- och folkkyrkor har därför genom sin struktur något av heresi över sig. Men om de kristna kyrkorna för Kristi broderskaps skull förenar sig med dem, som i ett samhälle konkret är »de andra», då upplöser också dessa kyrkor konkret sina allianser med dem som deklasserar människor att vara »de andra». De löser då också upp sina allianser med de förhärskande religiösa behoven av falsk integration i samhället. Om kristen tro innebär ett övervinnande av självrättfärdigheten genom rättfärdiggörelse av tro allena, då måste också kyrkan i verkligheten bidra till det politiska, sociala och

<sup>24</sup> A. Camus, *L'Homme révolté*, Paris 1951. Därtill J. Moltmann, *Gud i revolutionen*, *Kristet Forum* 15, 1968, s. 222, särskilt tes 5, s. 225 ff.

ekonomiska övervinnandet av orättvisa samhällsstrukturer genom att erkänna de andra. Först då kommer man att kunna ana något av det kommande rikets skönhet i de jordiska fragmenten av kyrkan och erkänna att hon är ett hoppets sakrament för en fri och ny mänsklighet.

Politisk teologi, efter vilket teologer idag i många länder söker, vill inte upplösa tron i politik, utan vill föra de kristna med hel och full närvaro dit där de är väntade av den korsfäste. Brännpunkten för det kristna hoppet är inte drömmen utan korset. Korset är grunden och tecknet för både den världsförändrande friheten och den frihet, som är förmer än världen.

»Crux sola nostra theologia.» (Luther)



ANDERS JEFFNER

## Några problem vid livsåskådningsanalys

Avsikten med den här artikeln är att rikta uppmärksamheten på några av de problem som möter vid analys av livsåskådningar.<sup>1</sup> Problemen är inte nya men behöver ändå, tror jag, diskuteras på nytt bland dem som studerar livsåskådningsmaterial.

Jag skall inte här gå närmare in på de olika definitionsfrågor som man naturligtvis ställs inför när man använder en term som »livsåskådning», utan nöjer mig med att stipulera några minimikrav som en åskådning måste uppfylla för att jag skall kalla den en »livsåskådning» och att ge några exempel på livsåskådningar. Kraven är följande: Åskådningen skall innehålla:

1. vissa generella försanthållna trossatser om livet och människan och hennes omvärld, eller

2. satser som uttrycker sådana grundläggande värderingar eller normer som påverkar utformningen och upplevelsen av livet.

Exempel på livsåskådningar är då marxism, existentialism, kristendom, buddhism.

Jag skall här göra två begränsningar av det jag skall ta upp.

1. För det första skall jag begränsa mig till sådana livsåskådningar som har anhängare nu och som nu spelar någon roll i de olika samhällen där de förekommer.

2. Man kan vidare tänka sig att livsåskådningarna kan graderas efter två principer som följs åt, nämligen graden av utförlighet och graden av genomtänkta relationer mellan livsåskådningars olika delar inbördes och mellan livsåskådningar och andra delar av vetandet. Längst ner på en sådan skala finns lösryckta teorifragment och knappast medvetna värderingsmönster. I andra änden finns utförliga och systematiserade åskådningar. Hela den här skalan tycker jag är intressant att studera, men den andra begränsningen jag skall göra är att jag nu skall hålla mig till sådana livsåskådningar som ligger ganska högt på skalan.

I huvuddelen av artikeln skall jag tala om livsåskådningar som man kan studera dem hos en person vid en bestämd tidpunkt. I sista avsnittet skall jag kort antyda några problem som har att göra med livsåskådningars förändring från

<sup>1</sup> Artikeln är en förkortad diskussionsinledning, som förf. höll höstterminen 1968 i Lund vid ett av prof. H. Lyttkens sammankallat symposium om forskning rörande livsåskådningar och ideologier.

anhängare till anhängare vid samma tid eller förändring inom en viss tidsrymd.

Vad skall man nu avse med *analys* av en livsåskådning? Den flytande gränsen mellan analys och deskription är det inte nödvändigt att här försöka fixera. Deskriptionen av livsåskådning kan lämpligen betraktas som en del av det som jag skall kalla analysuppgiften. Kanske avser man med deskription ibland den mindre problematiska delen. Det jag lägger in i analysen skall jag beskriva som den verksamhet man utför när man befinner sig i en *analysposition* gentemot ett visst material (A—E).

A. Den första verksamheten är att man gör en *tolkning* av de satser som ingår i det material man undersöker. Jag tänker mig då en sådan definition av tolkning som gör förekomsten av olika tolkningsalternativ till en empirisk fråga, alltså en tolkningsdefinition i stil med den som Næss använder. Tolkningsprocessen innefattar vidare att man väljer en av de möjliga tolkningarna efter några redovisade kriterier — t.ex. den som ger den ur vetenskaplig synpunkt rimligaste teorin. Idén om att det finns en enda korrekt tolkning av den typ av satser som ingår i ett livsåskådningsmaterial tillhör inte analyspositionen.

B. Analysen innebär vidare att man gör en *filosofisk-semantisk klassificering* av de utsagor som man analyserar. Åtminstone så mycket att man skiljer mellan de teoretiska och ateoretiska satserna i materialet.

C. I verksamheten som man skall företa sig i analyspositionen bör också ingå att undersöka *logiska samband* inom livsåskådningen.

D. Ytterligare en uppgift är att undersöka *vilka av de teoretiska satserna* i livsåskådningsmaterialet, *som är sanna eller falska* eller sannolika eller osannolika med hjälp av logisk analys och empirisk prövning. Det var det Hedenius gjorde i sin analys av kristendomen. Han kom då fram till att kristendomens centrala satser var falska eller osannolika. Även om man är oenig om resultatet är det svårt att förneka att själva företaget är utomordentligt legitimt. Gränsen mellan analys och deskription drar man kanske ibland mellan C och D. I många fall är det naturligtvis nödvändigt att stanna före D av det skälet att det är tillräckligt mycket arbete inom A, B och C.

E. Det sista som jag skall ta upp av verksamheten i analyspositionen är att *klarlägga värderingsstrukturer* i livsåskådningen. Så kan man också tänka sig att ta ställning till värderingarna. Det brukar man i allmänhet inte räkna med till den analytiska verksamheten. Det kanske är klokt, men vilket man gör tycker jag närmast är en smaksak, bara man är medveten om vad man gör och redovisar det.

På varje punkt, A—E, uppkommer naturligtvis analysproblem av olika slag. Vad jag nu skall ta upp är sådana problem som speciellt framträder när objektet för analysen är en livsåskådning. Låt oss tänka oss att man börjar vid A och

skall tolka en viss typ av kristen troslära. Man kan då belägga empiriskt olika tolkningsalternativ som man väljer mellan. Men så finner man i själva trosläran vissa utsagor som säger att de satsen som man funnit mångtydiga i själva verket inte är det. Om nämligen tolkaren har en viss inställning eller en viss kvalifikation så bortfaller tolkningsproblemen. Man kan uttrycka det så att han äger den Helige Andes ledning. Den kvalifikationen har tolkaren enbart om han omfattar trosläran ifråga. Det finns en rad exempel på detta i aktuella kyrkliga debattskrifter, där man säger att en tolkning av de grundläggande texterna egentligen inte behövs.<sup>2</sup> Liknande äventyr kan man råka ut för, om man tolkar en marxistisk livsåskådning. Själva företaget att ställa bredvid varandra flera alternativa tolkningsmöjligheter måste fördömas som ett utslag av borgerlig ideologi. Om tolkaren har vissa kvalifikationer, t.ex. att företräda proletarietets klassintressen, vilket i sin tur kräver att han omfattar den marxistiska åskådningen, så kan han interpretera den egna åsikten på ett sätt som gör analyspositionens tolkningsförfarande meningslöst. Exempel på det här kan man hitta i marxistiska läroböcker. I en östtysk lärobok behandlas det under rubriken »Die Parteilichkeit der marxistischen Philosophie».<sup>3</sup> När nu vissa delar av livsåskådningen är sådana att de står i opposition mot tolkningsverksamheten, så skall jag säga att i livsåskådningen finns en *alternativ tolkningsteori*. Det innebär alltså att enligt livsåskådningen, som man analyserar, blir de teorier som tillhör analyspositionen på den här punkten felaktiga eller otillräckliga.

Vi tänker oss vidare att man i livsåskådningsmaterialet möter den här satsen: »Proletärer i alla länder, förenen Eder!» Företar man då enligt B en semantisk klassificering så säger man då att det är en ateoretisk sats med preskriptiv funktion. Men går man till en källskrift för modern marxism, som t.ex. A. F. Schischkins *Grundlagen der marxistischen Ethik*, Berlin 1964, så kan man där läsa att satsen, som jag citerade, är en sann sats, som kan härledas ur fakta. Författaren polemiserar mot de filosofer som anser att satsen, »Proletärer i alla länder, förenen Eder!», inte kan göras till föremål för vetenskaplig prövning.<sup>4</sup> Det är förbryllande och jag har inte klart för mig riktigt vad det innebär. Det förefaller

<sup>2</sup> En skribent i tidningen *Kyrka och folk* nr 24—25, 1969 behandlar frågan om olika riktningars sätt att tolka bibeln — deras bibelsyner — och säger: »Det finns få uttryck som vållar en sådan olust som uttrycket 'bibelsyn'... Bibeln är Guds heliga Ord, och när den helige Guden talar till den lilla människan, så borde det knappast bli något tillfälle att diskutera, hur människan skall 'se' på det gudomliga ordet.» För en teologihistorisk bakgrund i ortodoxins teorier om bibelns klarhet och Andens upplysning se t.ex. Sven Ingebrand, *Bibeltolknings problematik*, Stockholm 1965, s. 182.

<sup>3</sup> *Marxistische Philosophie, Lehrbuch*, Leitung und Redaktion: Alfred Kosing, Berlin 1967, s. 41 ff.

<sup>4</sup> Schischkin a.a. s. 152.

i alla fall som om man i livsåskådningsmaterialet skulle kunna hitta en *alternativ filosofisk semantik*. Kanske har man exempel på en sådan också hos Luther, när han i en av sina latinska disputationer säger: »Spiritus sanctus habet suam grammaticam?»<sup>5</sup>

Samma typ av situation kan nu uppkomma när analysatorn enligt C försöker att fastställa de logiska sambanden mellan livsåskådningens satser. I livsåskådningen kan det finnas en idé om att en speciell logik gäller för livsåskådningen ifråga. Har analysatorn inte tillämpat den, så uppstår en konflikt också här mellan teorier som tillhör analyspositionen och den analyserande livsåskådningen. Man gör alltså på den här punkten gällande att det finns en *alternativ logik*. Den frågan diskuterades litet grand i Hedenius-debatten, men skall man ha några intressantare exempel så kan man möjligen finna sådana bland de senmedeltida nominalisterna, som försökte tala om en speciell *logica fidei*, som skilde sig från *logica naturalis*, vilken var den filosofiska logiken. En avspiegling av den tankegången kan man också se hos Luther, men han tycks ha den uppfattningen att det inte finns någon logik överhuvudtaget som är tillämpbar på vissa trossatser i uppenbarelsen.<sup>6</sup>

I nästa punkt, D, så möter i många livsåskådningar fragment av en verifikationsteori, som är en annan än den som jag hänförde till analyspositionen, alltså en *alternativ verifikationsteori*. Det har jag exemplifierat något i min stencilerade undersökning: *Naturalism, materialism, rationalism och humanism* (Uppsala 1968).

När det gäller värderingsfrågorna är det ju naturligt att det kan uppkomma konflikter. Men man kan observera att de kan bli av ett speciellt slag. Det kan vara naturligt att analysatorn, vare sig han gör det i analysen eller på något annat sätt, försöker företa en selektiv värdering av livsåskådningen och finner att somligt är bra och somligt är dåligt enligt hans värderingar. Men vissa livsåskådningar innehåller ett fördömande just av en sådan selektiv värdering. Det finns i livsåskådningsmaterialet ett värderingssätt enligt vilket varje ifrågasättande av något i livsåskådningens eget värderingssystem hänför den som gör det till motståndarna. Alltså: antingen besegras man helt utav den oövervinneliga kraften i Maos tänkande eller också så är man imperialist eller revisionist. Sådana här allt-eller-intet-tendenser inom värderingarnas område kan skärpa de i och för sig naturliga värderingsdifferenser som kan finnas. Det kanske intressantaste under den här punkten är att själva företaget att analysera, vare sig analysatorn

<sup>5</sup> WA 39 II, 104, 24. Se vidare Bengt Häggglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der Occamistischen Tradition*, Lund 1955 (LUÅ N.F. Avd. 1. Bd 51. Nr 4.) s. 101.

<sup>6</sup> Se vidare Häggglund a.a. s. 42 ff.

värderar eller inte, från livsåskådningens sida kan värderas som någonting negativt. Vi får en slags värdeopposition ifrån livsåskådningens sida gentemot analyspositionen. Det finns t.ex. i vissa kyrkliga tidningar en varning för att bedriva analys av bibeltexterna just på den grunden att själva analysinställningen gentemot Bibeln är farlig.<sup>7</sup>

När den situationen råder att i det analyserade materialet finns någon av de här utväxterna av närmast metateoretisk karaktär, som gör att man i och med att man intar analyspositionen måste ta avstånd från vissa delar av materialet, så skall jag säga att det råder en *kontroversrelation* mellan de teorier som hör till analyspositionen och livsåskådningen. Med utgångspunkt från det kan man tänka sig att dela upp livsåskådningar i två grupper.

I. För det första sådana livsåskådningar som står i kontroversrelation till analyspositionen och som jag exemplifierat lite kort.

II. För det andra sådana där det inte gäller att det råder någon kontroversrelation. Det är antingen sådana som inte har några metateoretiska utväxter eller också sådana som betraktar analyspositionen som någonting berättigat. Det sista kan man från teologins område exemplifiera med 1700-talsteologer som Butler, Berkeley o.a. Vill man ha ett exempel från annat håll, så kan man ta den kände amerikanske filosofen E. Nagel som för några år sedan gav ut en bok som heter *Logic without Metaphysics*, Glencoe, Ill. 1956. Där pläderar han för en slags materialistisk livsåskådning som han kallar naturalism. Den naturalismen försöker han utforma så att det på inget vis uppstår en kontroversrelation mellan analyspositionen och livsåskådningen.

Att analysera den sista gruppen där det inte råder någon kontroversrelation är naturligtvis minst problematiskt. Om man tittar på de filosofiska livsåskådningsanalyser som finns, så får man intryck av att de mest sysslar med den gruppen. Man håller på med att t.ex. analysera sådana gudsbevis, som man kan behandla som filosofiska teorier utan att kontroverspunkterna aktualiseras. Men om alla analytiska forskare ägnar sig åt den sista gruppen (II) och bortser från I så kan vi komma i ett läge, som enligt min värdering är mindre bra, nämligen det att enbart marxister sysslar med marxism, enbart kristna med teologi, enbart existentalister med existentialism osv. För att inte hamna där behöver vi ställa frågan: *Kan vi oberoende av livsåskådning enas om ett tillvägagångssätt för analys av sådana åskådningar som står i kontroversrelation till den tidigare beskrivna analyspositionen?* Det är det första generella problemet som jag skulle vilja ställa.

Jag skall börja skissera, hur jag tycker att man skall gå tillväga, och det i sin tur

<sup>7</sup> T.ex. tidskriften *För biblisk tro*, nr 2, 1969, s. 57.

kommer att ge upphov till andra allmänna problem, som man kan komma från till också på annan väg än den jag nu väljer.

Det första som man bör göra, när man skall analysera en åskådning av typ I, och som jag inte tycker vi har gjort tillräckligt, är naturligtvis att ta reda på vad de olika alternativa teorierna innebär. Vad kan t.ex. den alternativa logiken vara för någonting, och hur skall man klargöra den alternativa filosofiska semantiken? Sedan tror jag att det kan vara lämpligt att undersöka hur de metateoretiska delarna förhåller sig till varandra inom den livsåskådning man analyserar enligt livsåskådningens egna företrädare. Man finner då ofta att inom livsåskådningen en eller flera av teorierna åberopas i argumentationen för en eller flera av de andra. Den här interna argumentstrukturen i livsåskådningen är viktig att klarlägga. Sambandet mellan de olika metateoretiska delarna, är nog ofta av ett psykologiskt snarare än av ett logiskt slag. Jag tycker mig ha funnit, att det ofta förhåller sig på följande sätt: Som skäl för en alternativ tolkningslära eller alternativ filosofisk semantik eller logik eller för de speciella värderingarna åberopas i livsåskådningen generella teoretiska antaganden — t.ex. det jag refererade om den Helige Andes ledning eller om generella lagar för samhällets utveckling. Dessa teorier i sin tur stöds med hjälp av de alternativa verifikationsteorierna. Man kanske kan säga att det ofta enligt livsåskådningarnas egna regler råder ett slags implikations- eller ekvivalensliknande förhållande mellan D och de övriga, alltså så att om man avvisar någon av A, B, C, E, så kan man samtidigt inte acceptera D, eller också, starkare, antar man att det dessutom är så att om man förkastar D, så måste man förkasta de andra. När det förhållandet råder så skall jag säga att livsåskådningen är *huvudsakligen teoretiskt kontroversiell*. När det gäller sådana livsåskådningar blir det naturligtvis särskilt viktigt att analysera närmare de olika verifikationsteorierna det kan vara fråga om. Man kommer här in på det område som Hedenius behandlat när han talat om den intellektuella moralens maxim. Problemet är: Vilka påståenden om verklighetens beskaffenhet bör vi acceptera? Jag tänker mig då att i analyspositionen säger man ungefär så här: Acceptera endast sådana påståenden om verklighetens beskaffenhet som kan bli föremål för empirisk verifikation eller konfirmation!

Som alternativ till den uppfattningen uppträder i vissa livsåskådningar det att man accepterar också följande typ av påståenden om världens beskaffenhet: praktiskt empiriskt opörliga påståenden på grundval av spekulat. Med spekulat avser jag då ett friare förhållande till vetenskapens data — ett mera fantasifullt utnyttjande av vetenskapliga data. Sådant kan man finna i vissa kosmogonier, som bygger på naturvetenskapliga iakttagelser men gör det på ett så pass fantasifullt sätt att man inte direkt kan betrakta dem som konfirmerade och skulle avvisa dem enligt den första verifikationsmoraliska regeln, som jag refe-

rerat. Möjligen skulle man kunna tänka sig att räkna sådant som Russells neutrala monism till sådana teorier som bygger på spekulaton.

Intressantare blir det, när man gör gällande att man, utöver de utsagor om verkligheten som man kan acceptera i analyspositionen, dessutom bör acceptera sådana, som kan rättfärdigas genom intuition eller upplevelse. Med intuition här avser jag inte bara en förmåga genom vilken man kan komma på sådana antaganden som senare kan prövas empiriskt. Intuitionen eller upplevelsen är enligt denna ståndpunkt någon slags verifierande kunskapsförmåga vid sidan av den vanliga sinneserfarenheten. Det här tror jag nu är ett grundläggande antagande i många livsåskådningar, som t.ex. existentialismen. Thure Stenström säger i sin undersökning av existentialismen: »Utsagor om existensen kännetecknas nu enligt existentialisterna därav att deras sanning icke kan allmängiltigt bevisas utan endast fattas med hjälp av tänkande över den egna existensen, ja deras sanning är nog taget gripbar endast genom en intuitiv erfarenhetsakt eller omedelbar upplevelse.»<sup>8</sup> Inom marxismen avvisar man talet om intuition. Det har naturligtvis filosofihistoriska orsaker. Men det förefaller mig ändå som om man hade någon slags alternativ verifikations-teori av det här slaget, som ligger i talet om adekvata återspeglningar. Jag vill här bara antyda det problemet. Att hänvisa till någon slags upplevelse eller intuition eller vad man kallar det som en verifierande förmåga är nog också vanligt i olika trosåskådningar. För att teorin skall få någon grad av rimlighet måste man avgränsa den klass av verklighetsutsagor som skall kunna godtas på grundval av intuition eller upplevelse. Speciellt intressanta blir då, tycker jag, de generella utsagor inom många livsåskådningar, som vid första påseendet ser ut som empiriska hypoteser, men som visar sig vara ofalsifierbara enligt analyspositionens teori, och som för livsåskådningens företrädare har en upplevelseorganiserande funktion. Sådana har vanligtvis exemplifierats från kristendomen, men de finns naturligtvis inom många andra livsåskådningar: historien utvecklar sig dialektiskt, all verklighet är av materiell natur osv. De upplevs som kognitiva och ordnar människors kunskapsfält.

Så kan man som ett tredje alternativ verifikationsmoral tänka sig att man säger att man accepterar vissa påståenden utan några som helst skäl. Det är alltså ett uttryck för ett slags irrationalism, som jag tror man kan finna företrädare för inom livsåskådningens område, men som jag nu inte skall gå in på.

För företrädarna för något av de här alternativa verifikations-moraliska antagandena kommer nu det jag kallat analyspositionen att te sig som en konkurrerande livsåskådning. Man kommer att hävda att den egna teorin, den egna livsåskådningsteorin, i själva verket bör upphöjas till analysposition.

<sup>8</sup> Thure Stenström, *Existentialismen*, Stockholm 1966, s. 17.

Mitt andra problem blir nu: *Efter vilka regler väljer man mellan konkurrerande verifierings-moraliska principer, och hur argumenterar man för den ena eller den andra av dem?* Det måste bli ett mycket centralt problem med utgångspunkt från den situation som jag försökt skissera. Jag skall inte besvara frågan nu. Det kanske rentav är en livsåskådningsfråga.

Nu har jag talat om den typ av livsåskådningar som är huvudsakligen teoretiskt kontroversiella. En annan intressant typ skall jag kalla *huvudsakligen värdekontroversiella*. De innehåller inte teorier som behöver komma i konflikt med analyspositionen, men att acceptera en sådan livsåskådning innebär ett värderingsmässigt avståndstagande från själva analysverksamheten. Den stämmer inte med den livshållning som livsåskådningen rekommenderar. Exempel på det tror jag man kan finna inom de olika former av buddhism som de senare åren har spridit sig västeröver också, Zen-buddhismen t.ex. En Zen-buddhistisk lärare säger så här: »Alltsedan medvetandets uppkomst har vi blivit ledda att svara på inre och yttre betingelser på ett visst begreppsligt och analytiskt sätt. Zen-disciplinen går ut på att upphäva detta artificiellt konstruerade referenssystem en gång för alla . . .».<sup>o</sup> Det finns alltså en slags opposition mot själva det företaget att man försätter sig i en analysposition till verkligheten, med det finns egentligen hos den här läraren inga teoretiska kontroverser med sådant som hör hemma inom analyspositionen. *Mitt tredje problem blir då hur man meningsfullt skall hantera sådana livsåskådningar som är huvudsakligen värdekontroversiella*. Här tror jag inte filosofer och teologer räcker till. Det intressantaste kan kanske göras av diktare, som kan leva sig in i den andra livshållningen och ställa fram värderingsmönstret för oss.

Hittills har jag uppehållit mig vid en klart avgränsad åskådning vid en viss bestämd tidpunkt. Men livsåskådningar är någonting som grupper har och som förändras ständigt med tiden. När man undersökt en företrädare för en livsåskådning så frestas man lätt att generalisera till hela gruppen som bekänner sig till livsåskådningen. Det rymmer naturligtvis alltid ett moment av godtycke, och det kan ge upphov till ganska meningslösa diskussioner, som vi har sett exempel på också. *Det fjärde problemet blir hur man kan utvälja representativa företrädare för olika livsåskådningar*. För att komma till rätta med det tror jag att man kan börja på följande sätt. En livsåskådningsgrupp kan man definiera som en grupp som ansluter sig till en viss mängd av livsåskådningsutsagor t.ex. den apostoliska trosbekännelsen. Sedan får man undersöka på ett representativt urval i gruppen vilka föreställningar man förbinder med utsagorna eller vilka värderingar man uttrycker. Metoden för det kan vara de empirisk-semantiska metoder som finns

<sup>o</sup> Cit. från Hjalmar Sundén, *Zen*, Stockholm 1967, s. 118.



utarbetade. Om det då är så att de flesta förbinder samma mening med de flesta utsagorna, så kan man säga att gruppen är semantiskt homogen. Det är sedan teoretiskt möjligt och inte så praktiskt omöjligt att konstruera en skala av semantisk homogenitet. Jag skulle nu tro att det för många livsåskådningar blir lägre värde på den skalan än vad livsåskådningens företrädare i allmänhet föreställer sig. Likartat verbalt beteende kan ofta fungera mera som en sammanhållande symbol än som ett uttryck för en enhetlig lära. Om man nu undersöker en livsåskådning hos en företrädare, och dessutom finner att det finns en grupp som ansluter sig till hans formuleringar och gruppen är semantiskt homogen, då har man rätt att generalisera och säga: »Marxisterna anser.» »Enligt existentialismen är det så och så.» Är villkoren inte uppfyllda tror jag att man får låta bli det.

En livsåskådning förändras och omtolkas med tiden och när den konfronteras med andra livsåskådningar och med vetenskapen. Sådana förändringar i lärosystem för olika livsåskådningar skulle vara intressanta att studera. De rymmer naturligtvis också problem, men kanske inte så många metodiska problem, om man ser det som en del av idéhistorien. Men man skulle kunna sätta målet högre och fråga sig: *Finns någon lagbundenhet i livsåskådningarnas läroutveckling så att man, om man finner lagarna, kan göra vissa prognoser för livsåskådningarnas utveckling eller styra utvecklingen?* Det är det sista problemet. Hur skall man metodiskt gå till väga, om man vill besvara den frågan? Jag skall bara nämna en infallsvinkel. I den aktuella socialpsykologiska freds- och konfliktsforskningen har man arbetat fram vissa modeller för hur uppfattningar och attityder förändras hos grupper i olika konflikt- och samarbetsituationer. Man skulle nu kunna överväga om det inte finns material här som går att överflytta och testa på frågan om livsåskådningars utveckling och inbördes förhållande till varandra — naturligtvis på det attitydmässiga planet, men också på det teoretiska. I vår kultursituation som karakteriseras av möte, konflikt och samförstånd mellan skilda livsåskådningsgrupper är det värt att försöka.

## TEOLOGISK LITTERATUR

WERNER KLATT: *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Ernst Käsemann und Ernst Würthwein. 100. Heft der ganzen Reihe. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.*

År 1903 utkom första volymen av den för alla exegeter välkända monografiserien FRLANT. Den var författad av Hermann Gunkel, seriens initiator och grundläggare. Det nyaste arbetet i serien har nummer 100. Också på dess titelblad står Gunkels namn, denna gång inte som författare, utan som ämne för en brett upplagd teologihistorisk undersökning. Hamburgteologen Werner Klatts dissertation är i första hand en framställning av Gunkels författarskap, men ger också stort utrymme åt rent biografiskt stoff. Genom talrika brevutdrag och inte minst genom muntliga meddelanden från personer som stod Gunkel nära har Werner Klatt lyckats förmedla en i hög grad levande närbild av människan Gunkel med all hans humor och ironi, hans personliga anspråkslöshet och hans starka medvetande om livskraften och betydelsen i sin forskning.

Många episoder som kastar ett blixtljus över den teologiska situationen i Tyskland vid sekelskiftet och de närmaste årtiondena därefter gör Klatts bok till en i hög grad underhållande läsning. I den uppseendeväckande Babel-Bibelstriden tog Gunkel bestämt avstånd från den ytterlighetsriktning som framför allt representerades av Alfred Jeremias, Hugo Winckler och Peter Jensen och som gick ut på att Gamla testamentet

i stor utsträckning var direkt beroende av babylonisk litteratur. Sitt kanske mest outrerade uttryck fick denna panbabylonism i Peter Jensens arbete »Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur» av år 1906. Jensen var så fascinerad av den babyloniska berättelsen, att han tyckte sig se den skimra igenom inte endast i en mängd gammaltestamentliga berättelser, utan också i evangelierna. Jesus var ingenting annat än en reinkarnation av Gilgamesch. Gunkels kritik är svidande och slutar med följande ord: »Jensen wird seinen Weg weitergehen und nun zunächst die griechischen Sagen angehen; man wird es uns nicht übel nehmen, wenn wir dabei etwas freund-nachbarliche Schadenfreude gegen unsere hellenistischen Kollegen empfinden; denn was dem einen recht ist, ist dem andern billig.» Gunkels son berättar, att hans far, när striden stod som hetast, alltid hade en käpp vid sitt skrivbord för att kunna försvara sig, om dörren till hans arbetsrum plötsligt skulle gå upp och Jensen komma in och gå till handgripligheter.

Men framför allt är Klatts bok en djuplodande analys av Gunkels författarskap. Både som religionshistoriker och som litteraturhistoriker har Gunkel lett den gammaltestamentliga forskningen in på nya vägar, och Klatt har på viktiga punkter kunnat korrigera den gängse uppfattningen av Gunkels insatser och intentioner. Bland annat vänder han sig mot påståendet, att den Gunkel som möter oss i Genesiskommentaren skulle vara en annan än den som framträdde i »Schöpfung und Chaos». I Genesisutläggningen skulle Gunkels intresse för det genuint gammaltestamentliga ha fått vika tillbaka för allmänt religionshistoriska frågeställ-

ningar, i vilka de arkaiska, obearbetade urformerna helt trätt i förgrunden. Man har här velat se ett inflytande från Herders teologiskt oskarpa, romantiserande syn på Gamla testamentet. En sådan förändring av Gunkels forskarprofil kan enligt Klatt inte beläggas. Tvärtom har, menar han, Gunkel under dessa år mellan 1895 och 1901 fattat den israelitiska religionens egenart allt klarare i sikte. Inflytandet från Herder är obestridligt, men har ingenting med den religionshistoriska konceptionen att göra, utan ligger helt på det estetiska planet.

Lika energiskt vänder sig Klatt mot den mer eller mindre öppett uttalade uppfattningen, att den litteraturhistoriska metod, Gattungsforskningen, som Gunkel införde i bibelvetenskapen, skulle vara övertagen från germanistiken. Varken germanistiken eller den klassiska filologien hade vid 1900-talets början någon utbildad litteraturhistorisk metod som Gunkel kunde kopiera. Klatt ger en intressant skildring av hur Gunkel, inspirerad av Herder, steg för steg arbetar sig fram till en metodiskt genomreflektad syn på de gammaltestamentliga litteraturformerna, formulerar kriterierna för deras inordning i bestämda Gattungen och finner deras ursprungliga Sitz im Leben.

Intressant är vad Klatt har att säga om förhållandet mellan Gunkel och Wellhausen. Att Gunkel i mångt och mycket stod kritisk gentemot Wellhausen och framför allt mot dennes lärjungar, framgår både av enstaka uttalanden i hans tryckta skrifter och av brev. Det som gjorde Gunkel besviken var framför allt Wellhausens ovilja att vidga sin forskningshorisont, något som särskilt kom till uttryck i hans bristande intresse för de nyfunna dokumenten från Assyrien—Babylonien. Men i Gunkels kritik av Wellhausen finns alltid en underton av högaktning. Sin egen vetenskapliga insats uppfattade Gunkel så, att han fortsatte det verk som Wellhausen inte mer ville eller kunde föra vidare. Medan Wellhausen tar upp frå-

gor som under årtionden hade dunkelt oroat bibelforskningen, ger dem en klassisk formulering och ett lika klassiskt svar, aktualiserar Gunkel nya frågor och problem, som ingen tidigare hade observerat.

Gillis Gerleman

R. KJEFFER: *Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI, 52—71. (Coniectanea biblica, New Test. Ser. 3) GWK Gleerup, Lund 1968. Pris 45:— sv.kr.*

Trots att jag som andre opponent på den här Uppsala-avhandlingen i nytestamentlig exegetik verkligen har arbetat mig igenom den, är det med viss tvekan jag recenserar den. Det är inte svårt att ha en åsikt om boken och inte heller att finna detaljer att anmärka på i den, men det är mycket svårt att med riktigt gott samvete uttala sig om avhandlingens kärna, dess metod och resultat. Av världens exegeter är det nämligen ytterst få som med berättigade anspråk på vederhäftighet kan bedöma och diskutera de intrikata textkritiska metoder som avhandlingen behandlar och använder. Och till detta fåtal vågar jag inte räkna mig.

Jämfört med annan handskriftsforskning har den nytestamentliga att arbeta under speciella förhållanden, nämligen att handskriftmängden är så överväldigande stor att det är omöjligt att på vanligt sätt göra upp ett stemma som visar handskrifternas inbördes släktskap och handskriftraditionens utveckling. I stället arbetar man med ett urval äldre manuskript kompletterat med punktvisa sonderingar i de tusentals yngre. Frammot tiden för andra världskrigets utbrott fanns en långt gående enighet i att dela upp de nytestamentliga handskrifterna (till evangelierna) på fyra eller fem textfamiljer, vilka antogs gå tillbaka på s.k. recensioner, dvs. normerande justeringar av

handskriftbeståndet i t.ex. ett visst område. Dessa recensioner antogs ha ägt rum vid 200-t.:s början (en den bysantinska, dock c. 100 år senare). Emellertid har en förnyad debatt om principer och metoder för gruppering av handskrifter och för värdering av läsarter kommit att revidera detta synsätt. Debatten har stimulerats av att nya papyrer kommit i dagen, som tillsammans med de äldsta versionerna och med citat från de tidiga kyrkolärarna ger oss nya inblickar i NT:s text i början av 200-talet. Följden har blivit att recensionerna delvis blivit dimmiga som företeelser och att textformernas gränser blivit suddiga.

I denna situation är det som förf. frågar: kan vi komma bakom recensionerna? För att söka ett svar på sin fråga tar han sig före att textkritiskt studera tjugo versar i Jh 6. För den oerfarne kan det låta som en behagligt begränsad uppgift, men han kanske kommer på andra tankar när han får reda på att förf. använt c. 150 grekiska handskrifter, c. 25 olika gamla versioner (bland vilka han studerat t.ex. den gammallatiniska i ett 15-tal manuskript), samt att han samlat citat från ett 90-tal kyrkofäder.

Som en inledning till studiet presenterar förf. några av de viktigare teorierna om handskriftstraditionen till NT. Han börjar med J. A. Bengels ansatser (1734) att gruppera varianter, och går fram till senare tiders urskiljande av alexandrinsk, västlig, caesareansk och bysantinsk text (s. 5—36). Därefter redovisar han sina källor: manuskript, versioner och citat från gamla kyrkolärare (s. 39—118). Andra huvuddelen börjar med en kort diskussion av nutida metoder för textkritik och för klassifiering av textvittnen till NT (s. 119—125), och därefter vidtar en analys av de fall, utslagna på 223 nummer, där vittnena till den studerade texten visar olika läsarter (s. 126—207). Denna andra del avslutas med en diskussion av hur vittnena grupperas jämfört med konstellationerna bakom de vanligen antagna textformerna (s.

208—243). Slutligen samlar förf. på några sidor upp de resultat hans undersökning lett fram till. Han menar att tre varianter, som avviker från gängse Nestletext, är ursprungliga, nämligen *alēthōs* (alltså adverb i stället för adjektiv) i v. 55, ett tillagt *oun* i v. 66 och i v. 71 namnformen Skarioth i stället för »Iskariots (son)». Som slutsatser av undersökningen av textformerna anges bl.a. följande. Den alexandriska texten är en klar enhet, men man kan urskilja två skikt i den, varav det yngre representeras av p<sup>75</sup> och B. Detta skikt representerar en recension av det äldre skiktet, synligt i p<sup>68</sup> och Cod. Sinaiticus. Den västliga texten förlorar sina konturer och framstår mera som återspeglade en textutveckling än som resultat av en recension. Den caesareanska texten försvinner helt som avgränsbar text. Klart urskiljbar som text är slutligen den antiokenska, som via ett par etapper sedan blir den bysantinska (textus receptus).

Av dessa resultat är väl framför allt utplåandet av den caesareanska texten som särskild textform remarkabelt, och förf. bekräftar därmed resultat och åsikter som framförts om denna text nästan sedan den »upptäcktes» på 30-talet. Ett svar på den fråga som ställs i bokens titel är väl resultatet för p<sup>68</sup> och Cod. Sinaiticus: här skyttar vi en text »au delà des recensions». Å andra sidan måste man fråga sig hur säkra slutsatser man kan våga dra ut från en sondering som denna. Hur mycket säger en textkritisk undersökning av dessa tjugo versar om Jh som helhet, att inte tala om alla evangelierna? Jag hade gärna sett några rader om denna fråga i boken. Och nog skulle man önska att dessa resultat testades mot resultaten av liknande sonderingar på andra ställen i Jh. Att göra dem är dock inte en uppgift vem som helst ger sig in på — den kräver ett säkert tekniskt handlag och en ihärdighet utöver vad de flesta exegeter är villiga att satsa. (Att någon svensk inom ramen för den nya forskarutbildningen skulle ha möj-

lighet att göra det är så gott som uteslutet!)

Av de föreslagna förbättringarna av gängse text innebär *alēthōs* i v. 55 en återgång till textus receptus och borde väl egentligen ge en översättning i stil med denna: »mitt kött är verkligen mat och mitt blod verkligen dryck». Alldeles bindande är inte argumenteringen för läsarten, men detta är sällan möjligt när det gäller textkritiska spörsmål av den här svårighetsgraden. Resonemanget till förmån för »Skarioth» (i stället för »Iskariots (son)» i v. 71 är i mitt tycke svagare. I stället för att vara ursprungligt verkar »Skarioth(es)» vara en specialitet för fr.a. cod. D, och man kommer att tänka på växlingar av arten Spania—Hispania. Personligen lutar jag åt att anta att den alexandrinska läsarten (*Iskariōtou*) är att föredraga; ur den kan, synes det mig, övriga läsarter härledas.

Av den svärm av anmärkningar som vanligen en opponent får som resultat av sin gnälliga granskning av ett opus ska jag ta fram ett par. Jag har noterat att förf. inte utnyttjat J. Reuss' utgåva av Johannesstoff från catenorna (TU 89, 1966). Där hade han fått material från Theodoros av Heraclea, Didymus och Ammonios. I samklang med sin uttalade vilja att så ofta som möjligt använda manuskript eller fotografier borde han ha brukat A. Hjelts fotoutgåva av Syrus Sinaiticus (1930). I några fall efterlyser jag litet större skärpa i den filologiska diskussionen av varianter, bl.a. på s. 129 ff. (om partikelbruket), 134 (om retrokt pronomen i förhållande till verbet) och 149 (om *egō's* funktion i några satser). Eftersom det är utmärkande för författaren att han i osedvanligt stor utsträckning utnyttjar de gamla kyrkolärarnas skrifter, saknar jag desto mer en diskussion om och precisering av principerna för detta bruk av patres. Det är i varje fall inte ställt utom all diskussion att en Johannesanspelning i en homilia av Chrysostomos i ett manuskript från 1000-talet återspeglar den vältalige kyrkofaderns Jh-

text, möjlig att datera och lokalisera med hjälp av Altaners patrologi.

Den här boken är inte sådan att man sträckläser den, och endast en tämligen exklusiv läsekrets torde finna vissa passager spännande. Men den representerar en forskarfrit som inger respekt och ett mod att ge sig i kast med hart när omöjliga uppgifter som gör en tacksam. Tacksam, ty det är sådana här självplågaruppgifter som för texthistorieforskningen framåt — när man löser dem så som doc. Kieffer har gjort.

Lars Hartman

RUDOLF BULTMANN: *Die drei Johannesbriefe, Erklärt (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begr. von H. A. W. Meyer, 14:e Abteilung). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.*

En ny bibelkommentar av Rudolf Bultmann är i och för sig en teologisk händelse, och när han anlitas för att ersätta Bernhard Weiss' utläggning från 1900 av Johannesbrevet i Meyer-serien, finns det anledning till nyfikenhet. Det lilla formatet på både originaltexten och kommentaren anger dock att det inte rör sig om något motstycke till verken om den synoptiska traditionens historia, Nya testamentets teologi eller Johannes-evangeliet. Inte heller kvalitativt representerar boken någon större nyansats. Ett par tidigare uppsatser från 1927 och 1951 om första Johannesbrevet ligger till grund för helhetssynen, och dessa tidigare resultat modifieras inte i större omfattning.

Svenska teologistudenter, som fortfarande är obekanta med Bultmann, kan emellertid i den lilla boken få en god presentation av hans arbetssätt. Jag säger arbetssätt, inte åsikter, ty hans teologiska tankevärld stiftar man lättare bekantskap med i mindre broschyrer som den nys översatta »Jesus Kristus och avmytologiseringen». I den föreliggande

kommentaren, liksom i liknande tidigare verk, vill Bultmann med resolut föresats tvinga läsaren att studera texten, icke lärarens åsikter om den. Sammanfattande resonerande partier saknas därför i stort sett, och som alltid odlas tekniken att citera mängder av bibelställen med siffror i stället för att referera eller citera in extenso. Läsaren tvingas alltså att ständigt bläddra i sitt Novum, i den mån han inte fått mycket stora kunskaper över från proven på Nya testamentets innehåll. Den kompakta notapparaten ger honom chans att fortsätta på liknande sätt med teologisk, mest tysk, litteratur och med utombibliska källor, som t.ex. de mandeiska och hermetiska dokumenten.

Det teologporträtt, som trots dessa barriärer tar form i kommentartexten, är emellertid den gamle Bultmann, med hans styrka och begränsning. Den gamla noggranna litterärkritiken ligger i botten, med uppdelning mellan författaren, hans källskrift och en senare kyrklig redaktion; en mindre komplicerad motsvarighet till analysen av Johannes-evangeliet. Diskussioner av typen om källan räcker till v. 9 a eller 10 b förekommer, även om det noga understrykes att de framlagda rekonstruktionerna av förlagor är hypotetiska. Bultmann visar som alltid en god del sund skepsis — den drabbar också lärjungen Käsemann's roliga men luftiga teori om tredje Johannesbrevet, s. 95 n. — sida vid sida med tämligen magistrala uttalanden om vad författaren kan och inte kan ha sagt. Liksom exempelvis ställena om en yttersta dom frånkänns evangelisten Johannes, så räknas också här tankarna om försoning genom Jesu blod och om frimodighet på domens dag till den kyrkliga redaktionen. De strider mot den renodlat existentiella johanneiska teologin. Man kan här tycka, att kraven på formell jämnhet och saklig konsekvens ställs mycket högt, medan däremot motsägelsen mellan syndfriheten i 1 Joh. 3:9 och synderna i 1:8 klaras upp utan någon källsöndring. Men

bakom ligger naturligtvis en större teologisk konception, som man får sätta sig närmre in i på andra håll hos Bultmann; dialektiken synd—syndfrihet får plats där, i motsats till vad han kallar kyrklig teologi.

Denna tonvikt på det existentiella är ju ett av de typiska Bultmann-drag som läsaren känner igen. På övligt sätt drar författaren upp gränser mellan den eskatologiskt-etiska avgörelsen och skenbart besläktade motiv, liksom han söker visa hur traditionella föreställningar som den om Antikrist »avmytologiseras» och »avhistoriseras». Den religionshistoriska orienteringen vetter fortfarande mest åt det hellenistiska hållet, och verkliga judiska paralleller vill Bultmann inte gärna finna. Gnosis, inte gammaltestamentlig judendom, ligger bakom dualismen, och i Qumrantexterna ser han inte förmedlingslänkar till judendomen, utan parallella exempel på gnostiskt inflytande (s. 23 n.). Judendomens upplevelse av exodus är ingen verklig parallell till den kristna känslan av samtidighet med den eskatologiska händelsen i Kristus (s. 16). En rad nothänvisningar till Qumrantexter visar dock att det sista kvartsseklets utveckling på detta område också avsatt spår i Bultmanns teologi. Inledningen upptar också erkänn samma ord om tendensen att finna judiska moment också i johanneisk tankevärld (s. 11).

En nyhet, som på ett intressant sätt fogas in i framställningen, är idén om »skolor» bakom de nytestamentliga skrifterna (s. 48). Bultmann uttalar sig erkännamt om denna tanke, och man undrar bara om han har sett vilka konsekvenser den kan ha för hela hans litterärkritiska ansats. Kan man hålla på med källsöndring, om man till arbetshypotes har bilden av ett kontinuerligt arbete med materialet i en kollektiv tradition? Bultmann använder dock de båda synsätten parallellt och drar in skolhypotesen, när han finner det omöjligt att ens med källsöndring rekonstruera en sammanhängande tankegång. Då blir styckena självständiga fragment, skis-

ser och meditationer ur skoltraditionen, eller, med Bultmanns professorsmetafor, »protokoll från seminarieövningar». Att detta hälftenbruk är orimligt kan man inte utan vidare säga. I det stora monumentet över en skoltradition, Talmud, finns ju också spår av skikt och överarbetningar, även om källrekonstruktioner är vanskliga (jämför dock sådana problem som rabbi Akibas Mischna). Men dessa problem borde studeras noggrannare med de nytestamentliga frågorna i sikte.

På flera sätt bekräftas alltså intrycket, att Bultmann förmått föra en vital debatt också med nyare strömningar i facket. Helhetsbilden av boken är dock, att den bygger på samma tankevärld, vars inflytande kulminerade i de tidigare utkomna, större verken.

*Per Block*

EVALD LÖVESTAM: *Spiritus blasphemia. Eine Studie zu Mk 3,28 f par Mt 12,31 f, Lk 12,10. Scripta Minora 1966 — 1967:1. CWK Gleerup, Lund 1968.*

1964 publicerade Evald Lövestam en undersökning av det obehärliga Jesusord, som förklarar att »detta släkte» icke skall förgås, förrän den yttersta tiden är inne. Han kunde där visa, att den hebreiska motsvarigheten till ordet »släkte» i rabbinsk litteratur har fått starka negativa konnotationer genom att användas om generationer, vilka man uppfattade som särskilt syndiga (»flodens släkte», »öknens släkte» osv.). Ordet skulle alltså ha kommit att stå för en kvalitet snarare än en tidsperiod, något som då också kunde gälla det arameiska ord Jesus använde. Han skulle då ha menat att onda människor skall finnas på jorden intill domen, vars plats i tiden han inte alls uttalade sig om.

Föreställningskomplexet kring det »onda och trolösa släktet» har visat sig användbart för att belysa fler dunkla ställen i evange-

lierna. I föreliggande arbete har Lövestam satt det i samband med en annan gammal stötesten för bibelläsare, orden om hädelse mot den helige Ande. Han sysslar här med den syndiga generationen par préférence, den som bevitnade alla Guds under genom Mose och själv förlössades ur Egypten men ändå förgjordes av Guds vrede i öknen. Deras synd bestod alltså i att förbli opåverkade av vad som i israelitisk tro var och är den väldigaste manifestationen av Guds frälsande makt. De formuleringar varmed GT beskriver deras synd, »tvista», »knorra», »tala mot» Mose eller Gud, »häda», tänks nu föra med sig associationer från hela tankekomplexet. Att häda den heliga Ande blir då att begå den synd ökengenerationen begick och att därigenom stänga sig själv ute från det förlovade landet, dit man kunde komma endast genom samma gudsgärning som man föraktat.

De semantiska komponenterna i denna tankegång kan ge anledning till undran, om författaren tillbörligt beaktat James Barr's varningar mot att till ett ords betydelseområde räkna idéer, som råkar uppträda i sammanhang där ordet använts mer eller mindre ofta. I ett par fall rör det sig dock om så karakteristiska termer, att de förefaller användbara som brygga mellan två tankekomplex. Växlingen mellan »Guds Ande» och »Guds finger» i ordens kontext hos Matteus respektive Lukas, och uttrycket »tala mot» får räknas dit. För övrigt får man nog säga att tankegången bärs upp mindre av de terminologiska iakttagelserna än av tankeparallellerna. Detta betyder självfallet inte att den är utan bärkraft; Barr är ju också i sin kritik av teologisk semantik noga med påpekandet, att många resultat kan vara idéhistoriskt hållbara, även om de inte går att underbygga med ren lexikografi i den utsträckning man trott. I Lövestams fall är parallellen mellan Jesus och Mose liksom motivet med Jesus som bäraren av Guds Ande och kraft säkra och välkända bygg-

stenar. En annan viktig komponent i resonemanget är det förhållandet, att rabbinerna i sina diskussioner om eventuellt oförlåtliga synder ägnade uppmärksamhet just åt »ökengenerationen». Ett närmare utarbetande av den linjen hade varit intressant; även bortsett från Exodusmotivet har det sin betydelse i sammanhanget vad den judiska traditionen ansåg om de här berörda frågorna.

För övrigt kan man bara konstatera, att Lövestam utvecklar sin teologiska tankegång solitt och konsekvent, med noggrannhet också i detaljer och med rikliga litteraturhänvisningar. Mycket verkar visserligen en smula konventionellt; och jag menar då inte bara den omständigheten, att varje nytestamentlig undersökning är dömd att upprepa en mängd kända iakttagelser. Själva tesen blir, trots det originella greppet med »ökengenerationen», ganska lik en mängd kyrkliga försök att ge det svåra stället en naturlig och avrundad förklaring. Man kan ju inte lägga en forskare till last, om hans resultat visar sig stämma med traditionen, men det kan ibland synas som om Lövestam i sin stadiga kurs mot en motsägelsefri nytestamentlig teologi är lite för fri från anfäktelser av mer radikala uppfattningar.

En svaghet i många framställningar av samma slag har varit att skillnaderna mellan olika traditioner inom NT har förbisetts och att inga klara besked har lämnats om undersökningen vill rekonstruera meningen hos Jesus, hos evangelisterna eller i något mellanliggande traditionsskikt. Man har velat skriva »bibelteologi» i betydelsen harmonisering av föreställningar, hämtade i princip var som helst i NT. Mot den bakgrunden vill man gärna understryka, att Lövestam ger ordentligt utrymme åt diskussion av hur evangelisterna utformat och använt Jesu ord. (En brasklapp ägnas dock s. 72 n. åt uppfattningen att variationerna återspeglar olika tillfällen, då Jesus skulle ha sagt ungefär samma sak.) Särskilt intressant är avsnittet om Lukas' hantering av stället. Kon-

texten visar, att han läst det mot bakgrunden av orden om att förneka eller bekänna Jesus in statu confessionis. Lövestam visar elegant, hur utformningen och sammanhanget låter sig sammanställas med problem, som sysselsatte urkyrkan och inte minst Lukas själv: hade Petrus syndat mot den helige Ande, då han förnekade, och hur var det med dem som ropat på dödsstraff åt Jesus men sedan blev kristna? Tydligt har man funnit svaret i distinktionen mellan hädelse mot Människosonen och hädelse mot den helige Ande. Fridrichsens s. 45 n. redovisade teori har kanske delvis inspirerat denna tankegång.

Resten av undersökningen bör väl fattas så, att Lövestam söker komma åt vad Jesus själv menade. Han ansluter sig i varje fall (s. 68 n.) till meningen att ordet är äkta, och den balanserade teologiska tolkningen passar i varje fall inte på Markus. Han tänker väl av den 3:30 inskjutna anmärkningen att döma kasuistiskt och tror, att Jesus är ute efter ett speciellt hädiskt språkbruk. Att undersökningen stannar vid detta är i sin ordning, men det finns frågor, kanske de djupast engagerande och de svåraste att svara på, som väcks just vid denna punkt. Har Lövestam rätt, utesluter Jesu ord varje gradering av synder, varje kontroll av förbjudna uttryck, och koncentrerar hela livsproblemet i ett ja eller nej till Guds Ande. Vad betyder detta för den bild av Jesus, där han just är den yttersta auktoriteten för kasuistiska regler? I vad mån kan Lövestams tankegång genomföras på fler ställen, och i vad mån strider den ohjälpligt mot andra Jesusord, så att vi tvingas till ett val inom traditionen? Och vidare: vad har Jesus, mänskligt och psykologiskt, velat komma åt med hela denna teologiska tankevärld om att stänga sig ute från Guds frälsande gärning? Kan man, som i tysk teologi, översätta detta i termer av existentiell avgörelse? Har Jesus i så fall velat ställa sin person helt i bakgrunden gentemot de realiteter han talade om, så att Lukas ändå träffar rätt med skill-



naden mellan Människosonen och Anden? Eller måste man med moderna skeptiker, som t.ex. Hägerström i sin nyss utgivna Jesusbok, se ett patologiskt hat i orden om evig skuld för de människor som inte fogar sig i kraven på villkorlös lydnad? Eller kan man gå kyrkolärans väg och sätta likhetstecken mellan Jesu person och den kraft han förmedlade, så att orden om att människans eviga väl avgörs i mötet med honom återger en kosmisk realitet, speglad i Jesu eget medvetande? I samma stund man tar dem, med Lövestam, som äkta och djupt genomreflekterade Jesusord, blir sådana frågor intensivt levande. Vem var i så fall den man, som sade sådana saker?

Dessa reflexioner har sitt samband med den bibelteologiska undersökningen, ty Lövestams resultat implicerar, i motsats till flera andra alternativ, att den historiske Jesus själv hade vad man brukar kalla en »hög kristologi». Att rutinmässigt inregistrera detta som en självklarhet kan vetenskapligt inte vara bättre än att med den breda tyska traditionen a priori avvisa det som en omöjlighet. Också den svenska traditionen kunde behöva sin debatt om den historiske Jesus. Hos oss gäller det väl mest att ge personliga konturer åt den gestalt, som ofta enbart beskrivits i teologiska kategorier.

Men bokens ämne uppfordrar också till eftertanke av annat slag. Ingen kan syssla med det utan tanke på allt grubbel orden om hädelse mot Anden har utlöst. Lövestam vill självfallet inte gå in på detta plan, och det patologiska grubblet fortgår naturligtvis oberoende av teologiska undersökningar, i den mån det ännu förekommer. Men det finns en fördjupning av frågeställningen, som har sin aktualitet och som Lövestam leder fram till. Man kan avvisa de tvångsmässiga funderingarna om oförlåtliga synder, som de fanns hos t.ex. Kierkegaards far, men även när meningen tolkats till att gälla förhädelsen inför nåden eller avvisandet av Guds frälsande gärning, kvarstår den ska-

kande existentiella frågan om vad detta i sin tur konkret innebär.

*Per Block*

*Christian History and Interpretation. Studies presented to John Knox, Edited by W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr. Cambridge University Press, London 1967.*

Festskrifter är en ojämn litteraturgenre, känd för att ofta innehålla uppvärmd skåpmat i uppsatser, som beställts för ändamålet och tillkommit på kort tid. I detta fall rör det sig dock om en variant av det gedignare slaget. Namnen både i redaktionskommittén och i förteckningen på bidragsgivare representerar teologisk forskning av hög klass både i Amerika och i Europa. Om man kan tala om en gemensam nämnare, skulle den bestå i en mentalitet, där common-senseinriktningen och kontakten med praktiskt kyrkoliv kryddas av ett historiskt-kritiskt intresse med öppenhet bl.a. för formhistoriska resonemang. Festföremålet självt, John Knox, är framstående amerikansk kyrkoman och teolog av denna typ. Hans teologi presenteras och diskuteras ganska utförligt i flera uppsatser. Den präglas av frihet i den historiska kritiken av NT och av starkt intresse för tolkad historia, så att det nytestamentliga budskapet förläggs snarare till händelsernas mening än till bruta facta. Men eftersom meningen är en funktion av tolkning, kommer de människor som tolkade, det vill säga kyrkan, att spela en stor roll i denna teologi. Gudsgärningen är att denna kyrka tar form. Den historiska radikalismen förmåls alltså med en sorts högkyrklighet, som för Knox' egen del tagit sig uttryck i att han övergått till episkopalkyrkan från metodismen.

Flera uppsatser kretsar som sagt kring dessa tankegångar, under ganska ymnigt rökelseblåsande för Knox själv; även de mer kri-

tiska inläggen är mycket hövliga. De berör bl.a. risken med att gudomliggöra den historiska utvecklingen som sådan (s. 15 f.) och Knox' kritik av den paulinska rättfärdiggörelseläran (s. 389 ff). Ett regelrätt försvar för det nyss beskrivna greppet på historieproblemet i NT (mot A. T. Hanson) utvecklas av D. E. Nineham, som tillsammans med Knox anklagats för att ge upphov till en »intolerable position» (s. 199 ff). En uppsats av F. W. Beare (s. 161 ff) är nyttig som en klar och måttfull presentation av den ofta både missförstådda och undervärderade idén att den historiske Jesus kunnat tillskrivas ord, som måste ha tagit form i hans efterföljares medvetande långt efter hans jordeliv. Namn bland bidragsgivarna, som är välkända hos oss, är bl.a. W. D. Davies, C. H. Dodd och N. A. Dahl; de skriver om traditionsproblemet med utgångspunkt från traktaten Aboth, Jesus-bilden hos Johannes och synoptikerna, samt Paulus och församlingen i Korint, som den framträder i 1 Kor. 1—4. Ett par andra tunga inlägg är en studie av den historiske Jesus med formhistorisk metod av W. R. Farmer (s. 101 ff) och en skarp diskussion av Apg. och Paulusbreven som källor till apostelns yttre biografi och inre utveckling, av J. C. Hurd Jr. Den starka strömningen av tyskpåverkad hermeneutik märks inte så mycket i boken, men R. W. Funks uppsats om ett speciellt motiv i brevlitteraturen (s. 249 ff) använder vissa av de metodiska uppslagen därifrån.

Boken ger alltså en mängd läsning, och även om den tillfälliga karaktären hos festskriftsmaterial här och var är märkbar, blir innehållet sällan likgiltigt och ofta av förblivande intresse. Hela volymen ger dessutom den svenske läsaren en god presentation av en gruppering i nytestamentlig forskning, som vi har relativt litet kontakt med och som saknar närmare motsvarighet hos oss.

*Per Block*

*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 1. Mit Beiträgen von Eduard Schweizer, Rudolf Schnackenburg, Ulrich Wilckens, Josef Blank, Rudolf Pesch. Benziger Verlag. Einsiedeln (tr. i Zürich) 1969.*

I en arbetsgemenskap mellan två förlag (Benziger och Neukirchener) har en ny tysk kommentarserie börjat planeras, som väcker intresse framför allt genom att erbjuda både katolska och protestantiska författare. Bibelböckerna grupperas så, att likartade skrifter kommenteras av företrädare för olika konfessioner, och mellan dem förutsätts också kontinuerligt samarbete. Dessutom anordnar förlagen seminarier över större principiella frågor med inledningsföredrag av en katolik och en protestant. Dessa inledningar publiceras tillsammans med referat av diskussionen i en serie »Vorarbeiten» till kommentaren, av vilka det första häftet nu föreligger. Själva kommentaren blir en senare historia. Den beräknas börja utkomma i början på 70-talet.

Det föreliggande häftet behandlar två ämnen. Det första är den s.k. Kristushymnen i Kol. 1:15—20, dess ursprungliga lydelse, eventuella omarbetning av brevförfattaren och dess förhållande till hans tankevärld. Det andra är Paulus' tes, att ingen blir rättfärdig av »laggärningar». Stilen är välkänd för var och en som deltagit i en tysk teologkonferens: språkligt och innehållsligt hårdsmälta meningar staplas på varandra till så mycket större förargelse för läsaren, som han aldrig kan veta säkert att de inte då och då innehåller något värdefullt. Detta framställningsätt, och den tillhörande tankevärlden, är gemensam för författarna och bildar väl förutsättningen för att dialogen flyter så väl; prägeln av tysk teologstil uppfattas lättare än färgningen av katolicism eller protestantism. Det är nu heller inga extremister som utvalts att föra dessa samtal; Schnackenburg t.ex. har i sina arbeten gjort sig känd

för att ta mycket stor hänsyn till tankegångar som man stundom trott vara reserverade för protestantisk exegetik. Samtidigt som kommentarföretaget vill bidra till samtal över konfessionsgränserna är det alltså ett symtom på hur mycket som redan uppnåtts på denna väg.

I frågan om Kolosserbrevshymnen rör sig Schweizer och Schnackenburg mot bakgrunden av en tysk konsensus, enligt vilken stycket för det första är en hymn, som inarbetats i brevtexen, och för det andra har sina idéhistoriska rötter i vishetslitteraturen och den hellenistiska judendom, vars främste representant är Filo. Åsiktsskillnaderna kan emellertid i detta fall uppfattas som representativa för vad som skiljer katolsk exeges från protestantisk. Schweizer betonar sålunda starkare skillnaden mellan den förlaga, som Kolosserbrevets författare tänks ha utnyttjat, och hans egen uppfattning; Schnackenburg talar mer om kontinuitet i den teologiska utvecklingen inom urkyrkan. I enlighet med målsättningen för hela kommentarverket rör sig samtalet också kring praktiskt religiösa frågor, som texten kan göra aktuella. Här sätter Schweizer frågetecken för den över sinnliga Kristusmetafysik, som i det behandlade avsnittet tycks bortse från jordelivets bistrare villkor, och vidgar kritiken till att gälla ritual och kultisk lovsång över huvud, i den mån sådant skapar reservat för en världsfrånvänd hållning. Man kan nog ge Schnackenburg rätt, då han i sin replik menar att detta snarare hör till konfessionell polemik än till exeges av bibeltexen; hans svar kretsar också mer kring texten än kring Schweizers vidare konklusioner. Grundsynen blir dock, att både Kolosserbrevets hymn och katolsk sakramental fromhet ger mer plats åt kors och anfäktelse, liksom åt personligt-dynamiskt tänkande i motsats till statiskt-magiskt, än Schweizer vill erkänna. När man redan genom sin ålder ändå är nära nog dömd att i nuvarande svenskt debattklimat anses reaktionär, kan man våga

kosta på sig en röst för Schnackenburg i denna kontrovers; Schweizer ger naturligtvis å andra sidan luft åt de mycket starka ungdoms rörelser, som kompromisslöst kritiserar både kult och metafysiskt tänkande till förmån för världstillvändhet och solidaritet med jordens fördömda.

Av Ulrich Wilckens tror man sig efter ett par genomläsningar förstå, att han i frågan om Paulus och laggärningarna tillskriver aposteln en mer positiv syn på lagen än protestantiska kommentatorer brukar göra. Paulus skulle inte mena, att själva önskan att bli rättfärdig genom laguppfyllelse är syndig, utan på normalt fariseiskt sätt se det som ett ideal att bli fullkomlig på den väg lagen anvisade. Den avgörande vändpunkten i hans tänkande skulle i stället bestå i den enkla empiriska insikten, att ingen lyckas uppfylla lagens krav, och då blir Guds frälsande ingripande enda möjligheten att undgå hotet om förbannelse över alla lagens överträdare. Ställena om de lagfrommas syndiga förblindelse får då tolkas så, att dessa människor enligt Paulus' uppfattning ägnar sig åt en religiös inriktning, som i sig är fullständigt riktig, men en hopplös återvändsgränd sedan Gud uppenbarat den enda väg som verkligen leder fram. Den katolske bidragsgivaren, Josef Blank, blir i dessa subtila ting svårare att få grepp om som företrädare för ett alternativ, men han betonar starkare stället om Kristus som lagens ände. I den efterföljande diskussionen heter det också, att protestanten och katoliken i denna diskussion tycks ha bytt roller: den förre förnekar och den senare hävdar, att Paulus radikalt avskaffat lagens roll i religionen. En detalj, som kan nämnas i förbigående, är att Blank med ett »gewiss» accepterar den från början ganska kontroversiella översättningen »den av tro rättfärdige skall leva» av Rom. 1: 17. Här har han dock den franska ekumeniska översättningen bakom ryggen.

Totalintrycket av boken blir att konfrontationen mellan katolskt och protestantiskt

är intressant men mycket hövlig och att innehålllet för övrigt är gediget. Att man vid läsningen inte får vara alltför allergisk mot tyskt vetenskapsprosa har redan påpekats.

*Per Block*

STEN LINDROTH: *Kungl. svenska vetenskapsakademiens historia 1739—1818. Utg. av Kungl. Vetenskapsakademien. Stockholm 1967. 1. 18+867 sid. 2. 11+614 (1) sid. Ill.*

Frihetstiden och den gustavianska tiden var det skede i vår historia då — enligt de berömda orden i Tegnér's Akademisång — »den svenska äran bröt sig nya banor i tankens obesökta land». Det var den tid då kunskaperna i matematik och naturkunnet, i ekonomi och handel och många andra »nyttiga konster» nådde en hög blomstring och då namn som Linné och Klingenskierna, Celsius och Wargentin flög ut över den vetenskapliga världen. Frihetstiden blev en vetenskapernas storhetstid med vittgående verkningar för hela samhällslivet.

Det var i denna miljö som fem unga män, sedan mycket berömda, beslöt att samordna och fördjupa de nya forskarintressena. Linné, Triewald, von Höpken och ett par andra likasinnade samlades i Stockholm den 2 juni 1739 och stiftade där den akademi som snart nog erhöill kunglig stadfästelse och därmed blev till den än i dag fortlevande och mycket livskraftiga Kungl. Svenska Vetenskapsakademien. Genom det något senare beviljade och alltjämt bestående almanacksprivilegiet fick akademien den ekonomiska basis som i längden var nödvändig för dess verksamhet.

Om vetenskapsakademiens förhistoria, grundläggning och första verksamhetsår skrev Bengt Hildebrand en mycket detaljerad och välskriven skildring som utkom till tvåhundraårsjubileet år 1939. Nu har

professorn i idé- och lärdomshistoria i Uppsala Sten Lindroth i två digra volymer skildrat fortsättningen av akademiens öden fram till år 1818. Förf. stannar vid detta år, då han visar att Akademien vid denna tidpunkt undergick en grundlig omorganisation och därmed började ett modernare skede.

Det är en oerhörd mängd stoff som rymmes på verkets femtonhundra sidor. Man behöver bara kasta en blick på det omfattande sakregistret i slutet av andra bandet för att bli övertygad därom. Mera som en kuriositet men även till belysning av det behandlade ämnets vidd kan nämnas att registret börjar med »absolut nollpunkt» och slutar med »överståthållareämbetet».

Sitt huvudsakliga källmaterial har förf. hämtat från Akademiens eget arkiv, dess protokoll och stora brevsamling. Men ett lika viktigt material har han erhållit i akademiens »Handlingar», dvs. de tryckta »rön» och redogörelser som regelbundet publicerades under årens lopp. Dessa Handlingar utgör bokstavligen viktiga »lämningar» från Akademiens mångskiftande verksamhet och har också flitigt utnyttjats.

Förf. har inte nöjt sig med att redogöra för akademiens ledamöter, organisation och arbetssätt. Enligt första paragrafen i Akademiens »Grundreglor» (som finns avtryckta i Hildebrands ovannämnda framställning) skulle denna uppmärksamma »alla de vetenskaper och konster som äga någon värdelig nytta i det allmänna väsendet». Akademien var sålunda mycket utåtriktad och strävade i enlighet med tidevarvets utilitiska inriktning att »uttolka naturens lagar i ädelt uppsåt att lämpa dem till allmän nytta», såsom Tessin uttryckte det i en berömd stenstil.

Följaktligen kom Akademiens verksamhet att omfatta de mest skiftande kulturområden: experimental fysik, matematik, astronomi, kemi och medicin men även — för att använda moderna termer — nationalekonomi, företagsekonomi, språkvård och kalen-

derkunskap. Allt syftade att förändra det svenska samhället genom en målmedveten propaganda för den moderna naturvetenskapens rön och metoder.

Det sagda gäller om Frihetstiden, då Akademien bars upp av lysande forskare och betraktades med stolthet av hela nationen. Under gustaviansk tid blev det kärvare. Nu kretsade intresset kring de frågor som framkom vid Gustav III:s hov. De litterära och estetiska intressena dominerade. Den exakta naturforskningen och vetenskapen överhuvud ringaktades och blev stundom förlöjligad. Men under allt detta fortsatte ändå Vetenskapsakademien att hålla sammanträden och diskutera, att publicera sina Handlingar och att bevilja forskarunderstöd. Alltsammans gick emellertid i trögare takt och mera i skymundan.

Det är naturligtvis inte möjligt att här ge ett, om än aldrig så kortfattat referat av den faktaspäckade och ändå lättlästa beskrivningen av de många upptäcktsfärderna till »tankens obesökta land». Här skall endast pekas på två avsnitt som båda äger särskilt intresse för en teologisk läsekrets.

Det ena gäller »Linné och naturalhistorien». Linné, vars komplicerade personlighet nyligen tecknats av förf. i en briljant och sunt kritisk skildring i *Lychnos* 1965—66, var under sin professorstid en sannskyldig *praeceptor omnium*. Ej minst teologerna flockades kring hans kateder och tillämpade sedan i sin gärning ute i bygderna hans synpunkter i mångahanda hänseenden. Det är därför inte överraskande att ej så få präster stod i kontakt med den förnäma Akademien i Stockholm, sände in sina »rön» av skilda slag och stundom rent av blev medlemmar i Akademien. Förf. har gjort upp en tabell över de olika »socialgrupperna» inom Akademien för tiden 1739—1783. Av denna framgår att prästernas antal var 14, under det att aristokraternas var 42 och universitetsmännens utgjorde 40.

Av stort kyrkohistoriskt intresse är även

partierna om almanackan och dess öden. Det är två upplysande och underhållande kapitel. Almanackan hade vid denna tid, såsom Sigfrid Svensson uppvisat (i *Våra äldsta folkböcker*, 1967), blivit en verklig folkbok, vida spridd ute i landet. Årligen gick den ut i omkr. 130 000 exemplar vid seklets mitt.

Det var tre ting som gjorde den så begärlig för allmogen. De i rött tryckta angivelserna för sön- och helgdagar gav de mindre läskunniga besked om kyrkoårets gång och utmärkte skillnaden mellan helg och vardag.

Sedan gammalt var också almanackan försedd med (ursprungligen astrologiska) väderleksprognoser. På dessa trodde folket blint, trots att de ej var baserade på direkta meteorologiska iakttagelser utan byggde på den föregående nittonårsperioden. Som exempel kan nämnas att första veckan i maj 1749 karakteriserades med »klart och varmt väder hela tiden», medan den följande veckan förutsågs få »strömoln, med litet regn under tiden». Under sådana förhållanden kunde det då — som föralldel även nu — inträffa oväntade omkastningar. En finländsk lantpräst klagade år 1756 över att almanackan ljög — den hade lovat gott väder till Olofsmässan, medan det i själva verket »regnade så att det skvalade».

När Akademien med skickliga manipulationer år 1747 lyckades förvärva almanacksprivilegiet, var en av dess främsta motive-ringar att den skulle utrensa dylika »otillbörliga och dåraktiga löjeligheter». Men det gick som det brukar gå när man skall infria alltför luftiga vallöften. Akademien vågade ej bryta traditionen, och dessa väderleksprognoser kvarstod tidsskedet ut.

Det tredje i almanackan som uppskattades så högt ute i bygderna var de små uppsatser som varje år bifogades till själva kalendariet. De handlade om lantushållning och läkekonst och mycket annat i samma stil. I den första av Akademiens almanackor (för

år 1749) publicerade t.ex. Linné sin berömda Beskrivning om öl.

De röda bokstäverna försvann så småningom (under stort gny från allmänheten), den nya stilen infördes (ganska smärtfritt) och namnlängden ändrades (det nuvarande kungahusets namn kom in år 1812), men almanacksupplagorna steg ständigt och gav Akademien dess trygga årliga inkomst.

Det här presenterade verket är rikt och skickligt illustrerat. Där förekommer inte bara porträtt av förnäma riksråd och framstående forskare. Där finns även många andra bilder: illustrationer från Handlingarna, såsom plogtyper och maskiner, märkliga djurarter och okända växter, samt dessutom många tidstypiska teckningar från annat håll. Allt bidrager att göra framställningen åskådlig och fägningsam.

Det har redan antytts att förf. är en elegant stilist, såsom man kan förvänta av en ledamot av Svenska Akademien. Framställningen är livfull och pregnant, stundom nästan pikant. Om Carl Gustaf Tessin, en av Vetenskapsakademiens stora magnater, heter det att han »tyckte om snäckor, petrifikat och Linné» och om Swedenborgs inval år 1741 står det att detta skedde »fyra år innan himmel och helvete öppnades» (här åsyftas den bekanta aprilvisionen i London år 1745). Akademiens betydelse för omvärlden sammanfattas i följande expressiva formulering: »Naturforskarnas rön var jämte stångjärn, koppar och tjära vårt lands främsta exportartikel under 1700-talet.» Var och en förstår att läsaren inte har det långtråkigt i författarens sällskap.

Viktigare är emellertid att detta lärdomsverk innehåller så många sakliga utredningar och vidgade perspektiv beträffande hela tidevarvets naturvetenskapliga och ekonomiska insatser. Det kan jämföras med den överblick över skedets litterära och filosofiska liv som givits i Martin Lamms nu klassiska »Upplysningstidens romantik». Den nya akademihistoriken är oumbärlig för var och en

som sysslar med det svenska 1700-talets intellektuella kultur. Den ger den allmänna materiella bakgrunden till tidens religiösa och kyrkliga utveckling och bör uppmärksammas av både humanister och teologer.

*Hilding Pleijel*

NORMAN AUTTON: *Själavård i dödens närhet. 140 sid. Verbum, Sthlm 1968. Pris hft 18:—, inb. 25:—*

Författaren, den engelske sjukhusprästen Norman Autton, är förut känd för den svenska läsekretsen genom sin bok om »Själavård vid psykisk ohälsa» som även den har utgivits av Verbum i serien Pastoralpsykologiska handböcker.

För att kunna vara till hjälp vid en dödsbädd, måste man komma underfund med meningen med ens egen död. När man är hos någon som skall dö, står man också ansikte mot ansikte med ens egen bortgång och man måste vara beredd att svara på frågor som har med grunden till den egna existensen att göra: Varifrån har jag kommit? — Vart går jag?

Det är helt naturligt att den som har undvikit att genomarbota dessa existensfrågor för egen del, också har betydande svårigheter när det gäller att vidmakthålla en verklig gemenskap med en döende människa. Man vågar inte vara riktigt öppen i den döendes närhet. Man ler och slätar över och försöker göra det hela så lindrigt och omärkligt som möjligt med hjälp av lögn. Alltför lätt blir det så att alla som går in i sjukrummet omärkligt blir med i en sorts sammansvärjning. Följden blir att det som den döende skall möta, måste han möta alldeles ensam. Men det är inte ensamhet som den döende mest behöver. Undersökningar har visat att näst efter smärtlindring är det trygghet och gemenskap som en döende människa har mest behov av. Därför behövs det män-

niskor som försöker förstå den döendes känslor, människor som accepterar dem och kan stå ut med att lyssna till dem utan att vifta bort dem med en falsk tröst som endast har den effekten att den döende lämnas i en yttersta ensamhet. Hur viktigt det är med tröst, trygghet och gemenskap visar sig däri att den döende inte kan uppfatta skillnaden mellan behovet av fysisk lindring och behovet av tröst. Ärkebiskop Fisher säger lite tillspetsat att »inför döden finns det ingen skillnad mellan läkare och präst — båda är herdar».

I sin bok tar författaren upp de särskilda problem som läkare, sjuksköterskor, anhöriga och präster ställs inför när de möter någon som skall dö. Med ömsint varsamhet hjälper han läsaren att beträda ett område som ofta är ett ingenmansland. Att tillägna sig denna bok kan bli till ovärderlig nytta för den som skall hjälpa någon att dö. Samtidigt är det en lärobok för läsaren själv när det gäller konsten att dö. Livet och döden är sammanflätade med varandra. Att vara vän med livet har till förutsättning att även vara vän med döden.

Boken handlar också om tröstandets konst. Mot bakgrund av den antika tröstelitteraturen låter författaren den kristna synen på sorgen och döden avteckna sig. I den första kristna kyrkan bar de kristna vita kläder vid begravningen. Där sjöng man glädjesalmer. Vid graven firades nattvard som tecken på de heligas gemenskap med den Uppståndne, en gemenskap som inte upphörde med döden. Först så småningom kom doms- och botmotivet att ta överhanden i den kristna begravningsseden. Därmed upptogs även den hedniska seden med svarta kläder och det fanns inte längre någon plats för glädjesalmer.

Författaren har många vettiga saker att säga om både normala och onormala sorgreaktioner, om hur det kan kännas att för-

lora make och om hur det är för barn när de förlorat någon anhörig. I det senare fallet påpekar han hur viktigt det är med en varsam öppenhet i stället för hemlighetsmakeri som bara »medför en rad högst olyckliga följder, däribland den förstulna upphetsning som framhålls av skräckfilmer och skräckserier — dödens pornografi».

Det är en utomordentligt fin och viktig bok i ett ämne som ställts i skamvrån mitt i all frigjordhet. Trots det svåra ämnet är den lättläst. Jag skulle önska att den lästes av alla som arbetar i sjukvården, alltifrån läkare till biträde. Den behöver tas med som kursbok i utbildningen. Vid våra sjukhus har vi haft en glädjande teknisk utrustning, men vad vi nu behöver är en utrustning när det gäller det rent mänskliga, patientens behov av gemenskap, trygghet och tröst. Jag anser även att boken är av stor vikt för lärare och föräldrar. Många sörjande skulle få en värdefull hjälp i boken trots att den ju inte alls är någon andaktsbok.

Emellertid är jag rädd för att denna bok endast kommer att läsas av några få präster och kanske några till. Jag undrar om inte ordet »själavård» i titeln redan från början inskränker läsekretsen till den rent prästerliga. Kan boken i sitt nuvarande skick bryta igenom fromhetsvallen? Är det möjligt att låta en bok med en sådan titel bli lärobok vid en sjuksköterskeskola i en tid då objektivitetsdebatten blivit så inflammerad och skrämmt så många? Ändå är det ingen »from» bok i adjektivets negativa mening. Boken är saklig och vettig. Författaren är en öppen och fri människa, som har mycket att ge både den som tror och den som inte tror. — Boken är alltför viktig för att bara bli läst av några präster. Jag vill därför föreslå förlaget att göra boken mindre »prästerlig» och ge ut den i sådant skick att den når en större läsekrets.

*Anders Olivius*

Universitetsbiblioteket

21 APR 1970