

Augsburgska bekännelsen i den aktuella dialogen mellan katoliker och lutheraner

AV PER ERIK PERSSON

Efter det dramatiska händelseförloppet i Augsburg 1530 blev *Confessio Augustana* (CA) förhållandevis snabbt inte endast ett politiskt dokument — vilket det från början var — utan även kyrkorättslig och läromässig bas för de framväxande lutherska landskyrkorna i Tyskland. Denna process fick sin fortsättning på andra håll, för Sverige/Finland genom Uppsala möte 1593. I dag utgör CA ett föreningsband mellan alla de kyrkor världen över som — trots Luthers en gång klart uttalade protest mot detta språkbruk — kallar sig "lutherska". Detta kommer inte minst till uttryck i att CA jämte Luthers katekeser uttryckligen nämnes i Lutherska världsförbundets "doctrinal basis".¹

Därmed anger CA samtidigt vad som under århundraden utgjort och ännu utgör dessa kyrkors profil i relation till andra kyrkor med annan bekännelse. Dess funktion har blivit att dra upp en skiljelinje i kristenheten. Tidigt utformas denna bild av CA:s uppgift, ett belysande exempel kan hämtas från Konkordieformeln (1577): "Denna anse vi som vår tids symbolum, varigenom våra reformerade kyrkor avskilts från papisterna och andra förkastliga och fördömda sekter och kätterier."² När CA utkom i tryck i Sverige i dess alltfört enda officiellt auktoriserade svenska textform 1594, möter på själva titelbladet samma föreställning: "Confessio fidei. Thet är: Then Christeliga Troos Bekännelse, hwilken Gudz församling uthi Sweriges Rijke almänneliga trodt och bekändt hafwer, ifrå

thet Euangelij sanning, uthi Konung Gustafs, höghlofligh ihughkommelse, Regementz tijdh, uthur thet Påweske mörkret, igenom Gudz nådh, åter kom i liwset igen".³ Genomgående ses CA som en text som markerar skiljelinjen till i första hand "papisterna", dvs. den romersk-katolska kyrkan. När man under de gångna århundradena firat CA-jubiléer har detta ständigt utgjort det centrala temat.

Sällan har man under de gångna 450 åren uppmärksammat, att detta faktiskt strider mot vad som sägs i CA själv. Denna bekännelseskrift känner ju över huvud taget ej till existensen av någon "luthersk" kyrka eller kyrkofamilj. Av företalet (författat av den sachsiske kanslern Gregor Brück) framgår att man alls inte avser att avgränsa sig. Syftet är "att liksom vi äro och kämpa

¹ En orientering om vilka bekännelseskrifter som gäller i olika lutherska kyrkor ges i H. Weisserger, *The Valid Confessional Symbols* (i *The Church and the Confessions. The Role of the Confessions in the Life and Doctrine of the Lutheran Churches*, ed. by V. Vajta—H. Weisserger, Philadelphia 1963, s. 1—22; om Lutherska världsförbundet se s. 4). Ett undantag från regeln om CA som föreningsband ges — kyrkan Huria Batak Kristen Protestant i Indonesien — se samma arbete s. 119—147.

² Citerat efter Svenska kyrkans bekännelseskrifter (SKB), utg. av D. Helander, Uppsala 1944, s. 543 (*Solida declaratio*). Se även s. 33 (*Konkordiebokens företal*) och 500 (*Epitome*).

³ Citerat efter facsimiletrycket Lund 1868. Om textens tillkomst och karaktär, se S. Kjällerström, *Svenska kyrkans bekännelseskrifter* (i *Svensk teologisk kvartalskrift* 1962, s. 29).

under *en* enda Kristus, vi också måtte kunna leva i *en* kristen kyrka, i endräkt och frid”.⁴ Själva denna formulering anknyter till och återger kejsar Karls sätt att ange vad som bland annat utgjorde syftet med riksdagen i Augsburg — här föreligger ingen oenighet. CA:s text består som bekant av två huvuddelar. Den första består av ”Artikel des Glaubens und der Lehre (art. 1—21) och den andra av ”Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Missbräuch, so geändert sind” (art. 22—28). Efter art. 21 följer en sammanfattande återblick på ”läroartiklarna”: ”Detta är i huvudsak sammanfattningen av vår lära, varav framgår, att den icke innehåller något, som står i strid med den heliga Skrift eller den allmänliga kyrkan [latin: ecclesia catholica] eller den romerska kyrkan [latin: ecclesia Romana], så långt denna är känd genom de gamla författarna. Under sådana förhållanden döma de obilligt, som fordra, att vi skola betraktas som kättare. Hela meningsskiljaktigheten gäller några få missbruk, som utan stöd av tillförlitlig auktoritet insmugit sig i kyrkorna”. Detta upprepas vid avslutningen av art. 28, där man framhåller ”att hos oss ingen lära och inga former för gudsdyrkan införts, som strida mot Skriften eller den allmänliga kyrkan [ecclesia catholica]”.⁵

Vad man faktiskt påstår är *att det ej föreligger några läroskillnader* — vad det gäller är ”några få missbruk”, som enligt CA:s företal bör kunna klaras av vid ett kommande ekumeniskt koncilium för hela den katolska kyrkan.⁶ CA gör alltså anspråk på att utgöra en ”katolsk” bekännelse.

Inom de lutherska kyrkorna och den fram till vårt århundrade främst med dem förknippade forskningen kring skeendena 1530 har detta anspråk blivit föremål för skiftande bedömningar. Det har talats om ”taktik”, om Melanchthons böjelse för kompromisser eller hans ”ireniska” hållning — allt efter den ståndpunkt man intagit till den sakfråga som berörs i bekännelsens anspråk. Vid riksdagen i Augsburg gendrev man detta anspråk från de gammaltroendes” sida. ”Confutatio”, den i kejsarens namn förelästa vederläggningsskriften, häv-

dade att det verkligen var fråga om läroskillnader och att det i CA förelåg irrläror i fråga om arvsynden, rättfärdiggörelsen, kyrkan och boten.⁷ Man skulle kunna säga att på grund av den historiska utvecklingen det egendomliga inträffade, att anhängarna till CA mot denna bekännelses uttryckliga utsagor anslöt sig till motståndarnas bedömning av den — nämligen att det verkligen rörde sig om avgörande läroskillnader.

Samtidigt gäller att CA:s påstående att den skall förstås som en ”katolsk” bekännelse aldrig tillbakavisats genom något officiellt ställningstagande från den romersk-katolska kyrkan. ”Confutatio” utkom ej i tryck förrän 1559 och utgjorde ej något svar från kyrkans sida utan från kejsarens.

⁴ SKB s. 54. Den tyska text, som förelästes för kejsar Karl den 25 juni 1530, lyder: ”wie wir alle unter einem Christo sein und streiten, also auch alle in einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit zu leben”, så den kritiska textutgåvan i Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. Aufl. Göttingen 1952 (BLK), s. 44. — CA:s text i SKB utgör en översättning av den latinska texten, som icke utgör någon översättning av tyskan. Melanchthon arbetade parallellt med båda texterna. Att den tyska texten föredrogs på riksdagen hänger samman med att CA utgjorde ett politiskt dokument. Tyskan utgjorde ”kansli”-språket, latin teologernas språk. Se härtill t.ex. W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana I, 2. Aufl. Gütersloh 1979, s. 47 f.

⁵ SKB s. 66 f. och 89. Den tyska texten: ”So dann dieselbige [Lehre] in heiliger Schrift klar gegruendet und darzu gemeiner christlichen, ja auch römischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch, unsere Widersacher können in obangezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein ... Dann die Irrung und Zank ist vornehmlich über etlichen Traditionen und Missbräuchen” (BLK s. 83 c—d) och ”dass bei uns nichts, weder mit Lehre noch mit Ceremomen, angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift oder gemeiner christlicher Kirchen zuentgegen wäre” (BLK s. 134). I editio princeps lyder motsvarande passus: ”dass wir in Lahr und Zeremonien nicht halten zuwider Gottes Wort oder der heiligen gemeinen und catholica christlichen Kirchen” (BLK s. 136).

⁶ SKB s. 55 f.

⁷ En utmärkt nyutgåva av ”Confutatio” utgörs av H. Immenkötter, Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio, Münster 1979. På svenska erbjuder D. Fehrman, Confutatio Pontificia, Lund 1907, alltså många värdefulla iakttagelser för studiet av denna text.

Orsaken till den uteblivna publiceringen var uppenbarligen att kejsaren ville hålla de uppkomna frågorna öppna i avvaktan på det av CA:s anhängare förväntade kommande konciliet. När detta slutligen kom till stånd i Trient, gjordes dock där ej något ställningstagande till CA med undantag av att man uttryckligen uttalar sitt anathema över en från art. 12 i CA hämtad formulering om botsakramentet.⁹

Det som ovan helt kort berörts hör med till bakgrunden för det i förhållande till tidigare CA-jubiléer helt nya och minst sagt oväntade att man på allvar börjat diskutera frågan om *ett katolskt erkännande av CA*. Till det som möjliggjort en diskussion av detta slag efter 450 år hör givetvis dock i första hand den markanta klimatförändring mellan den romersk-katolska kyrkan och andra kyrkor som tog sin början med Andra Vatikanconciliet och där bl.a. kom till uttryck i "Dekretet om ekumeniken". De under konciliet tagna kontakterna fördjupades under den följande perioden och tog sig bland annat uttryck i den för den romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundets medlemskyrkor gemensamma studiekommision, som under åren 1967—71 arbetade med temat "Evangeliet och kyrkan". Detta arbete har sedan fått sin fortsättning i en internationellt sammanfattat luthersk/katolsk kommission, som nyligen som ett delresultat av den fortsatta dialogen publicerat rapporten "Das Herrenmahl".¹⁰

Vid ett sammanträde med den sistnämnda kommissionen i Rom i januari 1974 framfördes första gången i officiellt sammanhang tanken på ett "erkännande av CA genom den romersk-katolska kyrkan" i ett föredrag av den katolske teologen Vinzenz Pfnür (tidigare känd ej minst genom en synnerligen grundlig studie av rättfärdiggörelseläran i de lutherska bekännelseskriterierna).¹⁰ Pfnür hänvisade därvid bl.a. till sin lärare Josef Ratzinger, tidigare professor i dogmatik i Tübingen och Regensburg och sedan 1977 ärkebiskop av München och kardinal. Genom den ekumeniska kommissionen i det katolska stiftet Münster (i vilken Pfnür ingick som ledamot) riktades i

juni 1974 en rekommendation till den tyska katolska biskopskonferensen att den skulle pröva "die Möglichkeit einer Anerkennung der Confessio Augustana von Seiten der katholischen Kirche ... Mit einer derartigen Anerkennung soll erstens die Augsburgische Konfession in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung als Ausdruck evangelisch-lutherischen Glaubens ernst genommen und gleichzeitig ein katholisches Bild des Luthertums abgebaut werden, das vor allem durch polemisch überspitzte reformatorische Äusserungen aus der bewegten Umbruchzeit von 1520/21 bestimmt ist, die in Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze konserviert wurden, auch wenn sie in der Zwischenzeit in der Confessio Augustana bereits korrigiert waren. Zweitens soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann."¹¹

Vid en inom Lutherska världsförbundets ram genomförd konsultation angående "ekumenisk metodologi" i Genève i juni 1976 togs samma sak upp av en representant för det romerska sekretariatet för de

⁹ Denzinger-Schönmetzer 1704 (canon 4 de sacramento poenitentiae). Saken gäller att man i stället för indelningen i "contritio" och "fides" (jfr SKB s. 60) kräver den i traditionen gängse tredelningen i "contritio", "confessio" och "satisfactio".

¹⁰ För studiekommisionens arbete såväl som den samtidigt pågående nordamerikanska dialogen mellan katoliker och lutheraner se L. Thunberg—P. E. Persson, *Evangelium och kyrka*, Stockholm 1974. Se vidare L. Thunbergs redovisning av de fortsatta katolsk/lutherska samtalen i denna tidskrift 1979, s. 93—96, samt rapporten *Das Herrenmahl*, 3. Aufl. Paderborn 1979.

¹¹ V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970.

¹² Citerat efter V. Pfnür, *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? (i Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?, Frankfurt am Main 1977, s. 63; artikeln publicerades först i Internationale katholische Zeitschrift "Communio" 1975, s. 298—307, och 1976, s. 374—381, 477—478).*

kristnas enhet, Charles Moeller, liksom av sekretariatets observatör vid världsförbundets exekutivkommittés sammanträde i Uppsala i augusti samma år, Heinz Schütte. En stor roll spelade därvid ett föredrag av Josef Ratzinger, hållet i januari 1976 och senare publicerat 1977 under titeln "Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus".¹² Från de lutherska kyrkoledningarna förhöll man sig till en början avvaktande — hela frågeställningen var minst sagt oväntad och ovan. Via exekutivkommittén fördes frågan emellertid vidare till Lutherska världsförbundets generalförsamling i Dar-es-Salaam i juni 1977. Sedan man där konstaterat att "betydande romersk-katolska teologer" håller det för möjligt att deras kyrka skulle kunna erkänna CA som ett uttryck för den gemensamma kristna tron och att de hoppas att detta skall kunna öppna en väg till full kyrklig gemenskap säger man: "Die Vollversammlung begrüsst — im Gewusstsein der Bedeutung dieser Initiative — Bemühungen, die eine römisch-katholische Anerkennung der Confessio Augustana zum Ziel haben, und bringt die Bereitschaft des LWB zum Ausdruck, mit der römisch-katholischen Kirche in einen Dialog über diese Frage einzutreten; sie fordert, dass das Exekutivkomitee alle Studien über diese Thematik, ihre Möglichkeiten, ihre Probleme und weiteren ökumenischen Implikationen sorgfältig begleitet und fördert."¹³ Samtidigt med dessa mera officiella ställningstaganden växer en snart oöverskådlig ström av artiklar och uppsatser av varierande karaktär och värde fram — just det kommande jubiléet driver tydligen fram en rad såväl farhågor som förväntningar på ömse håll.¹⁴

Med hänvisning till den grundläggande betydelse, som i debatten ständigt anges tillkomma Ratzingers ovan nämnda uppsats samt till att den ej är tillgänglig i de samlband med uppsatser kring erkännandetemat, som utgivits, kan det ges anledning att något utförligare presentera dess ledande tankegångar. Utgångspunkten tas i två enligt Ratzinger i historien givna grundtyper av kyrkosplittring. Den ena möter i schismen mellan Österns och Västerns kyr-

kor och det är denna som i artikeln såväl utrymmesmässigt som sakligt står i centrum — något som sällan observeras i de många debattinlägg, som stöder sig på eller utgår från Ratzinger. Den andra typen, som endast kort exemplifieras med de lutherska kyrkorna, utgöres av den kyrkosplittring, som uppstod med reformationen.

I det första fallet ges det — i och med den gemensamma historien fram till 1054 — utöver en grundläggande enhet i tron *också* en fundamental enhet i fråga om kyrkans "Grundform". Till denna hör "unverzichtbar" — detta är det enda som i artikeln anges vara ouppgivet — den apostoliska successionen, nämligen "dass die Bischöfe kraft ihrer sakramentalen Weihe und der damit übernommenen kirchlichen Überlieferung die Einheit mit dem Ursprung verkörpern". Därmed är den grundläggande strukturella enheten kyrkorna emellan *icke* förstörd, låt vara att den senare utvecklingen av påvedömet anspråk i den romersk-katolska kyrkan av somliga ortodoxa uppfattas som en sådan förstörelse.¹⁵

Med Luther möter enligt Ratzinger en

¹² I tidskriften Bausteine für die Einheit der Kirche 1977, s. 6—14.

¹³ Daressalaam 1977. Sechste Vollversammlung Lutherischer Weltbund, Frankfurt 1977, s. 206 f.

¹⁴ En i Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, häfte 2, 1978, s. 26—27 sammanställd bibliografi, som endast upptar de viktigare bidragen på tyskt språkområde, omfattar ej mindre än 76 nummer. De kommenteras i en till bibliografien ansluten artikel av H. Grote, Die Augustinadebatte und die Wiedergewinnung einer Bekenntnisschrift — med underrubriken "Ein Versuchsballon kehrt zur Erde zurück", s. 27—34. — Lättast tillgängliga är de viktigaste debattanläggarna i två samlingsverk: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoss zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, Frankfurt am Main 1977 (med bidrag av W. Pannenberg, H. Schütte, H. Dietzfelbinger, V. Pfnür, H. Meyer, H. Döring, V. Vajta, P. Brunner, H. Jorissen och W. Kasper; förkortas i fortsättningen KAAB), samt Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?, Regensburg 1979 (innehåller bidrag av E. Iserloh, G. Kretschmar, P. Manns, H. Meyer, H. Schütte, W. Lohff, P.-W. Scheele, H. Fries och W. Pannenberg; förkortas i det följande HoH).

¹⁵ Bausteine 1977, s. 7.

helt annan typ av kyrkosplittring. Den går tillbaka på Augustinus' klyvning mellan kyrkan som en teologisk storhet, som "Heilwirklichkeit", och den empiriskt existerande kyrkan. Denna tendens förstärktes ytterligare genom påveschismen under 13- och 1400-talen, då varje katolik var exkommunicerad av någon påve och kyrkan som empirisk institution inte längre tycktes kunna erbjuda någon frälsningstrygghet. För Luther måste därför "die eigentliche Kirche" sökas bortom institutionen som sådan och han erfor inte kyrkan och dess tradition som "Garant" utan som "Gegner des Heils".¹⁶

I nuvarande ekumeniska läge erbjuder de maximala krav, som kan uppställas från ömse håll, inte något hopp om enhet. De skulle t.ex. betyda att man från katolskt håll krävde att de ortodoxa måste erkänna påvens primat så som detta definierats 1870 — eller att man från ortodox håll skulle kräva att dogmat från 1870 skulle förklaras som en irrlära. Gentemot protestanterna skulle man från den katolska kyrkan förklara deras ämbeten som "schlechthin wichtig" och helt enkelt kräva ett återvändande till Rom — från protestantiskt håll skulle det maximala kravet innebära att den katolska kyrkan oinskränkt erkände deras ämbeten, gav upp den apostolisk-sakramentalstrukturen och helt enkelt konverterade till protestantismen.

Vägen till en återförening mellan Öst och Väst måste därför enligt Ratzinger bli en annan, nämligen att man återgår till den grundval som fanns före schismen och som bestått trots alla senare förändringar. Det som var kristligt möjligt under ett helt årtusende kan inte vara kristligt omöjligt i dag: "Anders gesagt: Rom muss vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde". Vad som krävs är att man från ömse håll avstår från att bekämpa den senare utvecklingen hos de andra som here-tisk och erkänner varandra som — låt vara under olika gestalt — "rechtgläubig und rechtmässig".¹⁷

De sista två sidorna ägnas mot denna bakgrund åt de ekumeniska möjligheterna i

relation till protestantismen, där Ratzinger på grund av dess skiftande form inskränker sig till de lutherska kyrkorna. Först konstateras, att en enhet mellan katoliker och ortodoxa inte utgör något hinder för en enhet med reformatoriska kyrkor — men givetvis utesluter den typ av enhet som innebär ett uppgivande av kyrkans strukturella grundform.

Eftersom det inte handlar om en gemenskap mellan enskilda utan om "Kirchengemeinschaft" måste utgångspunkten tas i de lutherska kyrkornas bekännelse och inte i "Privattheologien". De senare årens forskning visar att CA inte endast av diplomatiska skäl avfattades så att den kunde utläggas som en "katolsk" bekännelse, "sie wurde auch mit innerer Überzeugung als Suche nach evangelischer Katholizität konzipiert". "Demgemäss sind Bemühungen in Gang, eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana, oder richtiger: eine Anerkennung der CA als katholisch zu erreichen und damit die Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses festzustellen, die eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit möglich macht." Detta skulle betyda att den katolska kyrkan erkänner CA som "eine eigene Form der Verwirklichung des gemeinsamen Glaubens", men också att man från lutherskt håll tolkar denna mångtydiga text så som den ursprungligen var ämnad: "in der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform".¹⁸

Om man jämför dagens debattläge med 1500-talets kan man iakttaga ett egendomligt och för många oväntat "rollbyte": då var det från lutherskt håll, som man under motstånd från andra sidan såväl i Augsburg

¹⁶ Bausteine 1977, s. 8 f.

¹⁷ Bausteine 1977, s. 10. Jfr härtill H. Fries i HoH 1979, s. 255, som i direkt anknytning till Ratzinger hänvisar till att den principiella möjlighet som i dag föreligger till nattvardsgemenskap med de ortodoxa kyrkorna de facto upphäver den till dogmen 1870 fogade exkommunikationen av dem som förnekar dess innehåll. Se härtill vad som sägs om "communicatio in sacris" i Dekret om ekumeniken från Andra Vatikankonciliet § 15 (i den svenska utgåvan Lund 1967, s. 50).

¹⁸ Bausteine 1977, s. 12.

som senare förde fram CA som enhetsgrundval eller i varje fall som samtalsbas. Nu utgår initiativet med samma syfte från katolskt håll och den avgörande frågan blir om intentionen verkligen är densamma nu som då. Innan vi återvänder till den frågan genom att åter anknyta till Ratzingers för diskussionen grundläggande synpunkter skall dock en kort överblick ges över några av de frågor som diskussionen i första hand kommit att röra sig om.

Redan själva den från början använda termen "Anerkennung" har visat sig vara oklar och mångtydig. Att den är lånad från det politiska språkbruket, där man ju talar om att en stat "erkänner" en annan och därmed upprättar diplomatiska förbindelser, gör den inte lättare att hantera i mellankyrkliga sammanhang. Från katolskt håll har anförts att en akt av detta slag riskerar att få en rent fiktiv karaktär genom att den hejdar den smärtsamma process som ett sammanväxande till enhet innebär och endast skulle tjäna till att fördölja de trots allt på djupet bestående motsättningarna.¹⁹ Röster har höjts för att man bör låta bli att använda denna term eftersom den "fast notwendig falsche Vorstellungen weckt"²⁰ och att man i stället borde använda ett i kyrkans tradition mera gångbart begrepp som "reception".²¹

Där man bibehåller termen "Anerkennung" kvarstår frågan om vad avsikten med ett "erkännande" av CA egentligen skulle vara. Det skulle kunna röra sig om åtskilligt, alltifrån en klart utsagd korrigerings av gängse omdömen om 1500-talets reformation på katolskt håll — alltså närmast ett dogmatiskt-teologiskt påstående — till det dogmatiskt-teologiska fastställandet att CA utgör en legitim utformning av den kristna tron och att en kyrka som gör denna beaktelse till sin därmed också är Kristi kyrka, något som då måste få någon form av kyrkogemenskap till konsekvens.²² Som W. Kasper påpekat, kan ett "erkännande" av CA *inte* innebära att den romersk-katolska kyrkan antar CA som sin egen "beaktelse". Möjligen skulle det kunna betyda att man genom "ein amtlicher öffentlicher Akt" erkänner — inte CA som sådan

— utan "dass die CA katholisch interpretierbar und rezipierbar ist".²³ Av andra — som H. Schütte, initiativtagare till det pågående arbetet på en gemensam katolsk/luthersk kommentar till CA — ses detta som det första steget på en väg, där det andra utgöres av att de lutherska kyrkorna å sin sida tillfrågas om denna "katolska" tolkning motsvarar deras egen lärostandpunkt. Om detta bejakas skulle det tredje steget bli att man från katolskt håll förklarar att CA tillsammans med de fornkyrkliga bekännelserna och resultaten av den pågående katolsk/lutherska dialogen utgör "eine mögliche Artikulierung des Glaubens der einen Kirche Jesu Christi".²⁴

Så mycket är tydligt att — som det katolska enhetssekretariatets ledare, kardinal Willebrands, försiktigt uttrycker saken — ett officiellt kyrkligt ställningstagande kan göras "erst nach einem gründlichen Überdenken aller Probleme".²⁵

Vid en överblick av den pågående debatten finner man snart att det i dessa "Probleme" primärt rör sig om vad som hänt på respektive lutherskt och katolskt håll sedan riksdagen i Augsburg 1530. Då var det fråga om en grupp *inom* den katolska kyrkan, som i en krissituation framlade sina skäl för att få kvarstå inom den ännu givna kyrkogemenskapen och dess strukturer. Nu handlar det i stället om en rad självständiga och sedan mer än fyrahundra år från den romersk-katolska kyrkan skilda kyrkor med egna, 1530 ännu helt okända traditioner och strukturer. Då gällde det att bevara och skydda en föreliggande, men hotad enhet,

¹⁹ P. Manns i HoH 1979, s. 97 ff.

²⁰ J. Ratzinger, Anmerkungen zur Frage einer "Anerkennung" der Confessio Augustana durch die katholische Kirche (i Münchener theologische Zeitschrift 1978, s. 237).

²¹ P. Manns, Zum Vorhaben einer "katholischen Anerkennung der Confessio Augustana" (i Ökumenische Rundschau 1977, s. 443); H. Schütte i KAAB 1977, s. 39.

²² H. Meyer i KAAB 1977, s. 83.

²³ W. Kasper i KAAB 1977, s. 151—156.

²⁴ H. Schütte i HoH 1979, s. 186 f.

²⁵ Kardinal Willebrands i förordet till KAAB 1977, s. 7.

nu gäller det att återvinna en enhet som gått förlorad. Är CA:s "enhetsmodell" — tolererandet av en av en speciell förkunnelse och praxis präglad grupp inom den romersk-katolska kyrkan — över huvud taget gångbar i den nu aktuella situationen?²⁶

Därtill kommer att varje övervägande av ett "erkännande" av CA från katolskt håll rimligen måste avse *den* CA, som faktiskt fungerar i de lutherska kyrkorna och ingen annan. Det är inte möjligt att lyfta ut bekännelsen ur den tradition i vilken den efter 1530 blivit inbäddad. Den utgör normalt aldrig ensam bekännelseskrift i någon luthersk kyrka utan är detta tillsammans med andra skrifter från reformationstiden. Vad det rör sig om kan bäst belysas med det förhållandet att CA som bekant inte berör frågan om påvens roll i kyrkan — detta torde inte minst vara en förklaring till att den aktuella diskussionen om ett "erkännande" från den romersk-katolska kyrkans sida över huvud taget blivit möjlig. I andra bekännelseskrifter möter klara utsagor om påvedömet (Schmalkaldiska artiklarna, Traktaten om påvens makt och överhöghet, Konkordieformeln) med formuleringar som torde utesluta möjligheten av en "katolsk" tolkning i analogi med vad som förväntas möjligt beträffande CA. För att se vilka svårigheter som här tornar upp sig behöver man endast erinra om att 1980 inte endast utgör ett Augustana-jubileum. Detta år innefattar också 400-årsfirandet av Konkordieboken, i sin helhet läronorm i åtskilliga lutherska kyrkor "som den rätta kristna tolkningen av Augsburgska bekännelsen".²⁷

Det är emellertid inte endast på lutherskt håll, som förändringar skett under de fyrahundrafemtio åren. Inom den romersk-katolska kyrkan hölls det koncilium i Trient, som var riktat mot de reformerade kyrkorna och som mot deras villfarelser fastslog vad som var katolsk lära. Till den fortsatta utvecklingen hör proklamerandet av de båda Maria-dogmerna 1854 och 1950 samt dogmat om påvens jurisdiktionsprimat och ofelbarhet 1870. Är dagens romersk-katolska kyrka — även med hänsyn tagen till den förnyelse, som Andra Vatikankon-

ciliet inneburit — densamma som den "romerska kyrka" som CA uttryckligen förklarar sig inte stå i strid med? Är det fortfarande möjligt att med CA hävda att "hela meningsskiljaktigheten" *inte* gäller "läran" utan endast "några få missbruk"?²⁸

Även från katolsk sida möter uttalade tvivel på att det skulle vara möjligt att ge CA en "katolsk" tolkning, då det i dess text på en rad punkter möter "echte Widersprüche zur katholischen Glaubenslehre".²⁹ Andra, bland dem naturligt nog i första rummet V. Pfnür,³⁰ hävdar att en sådan tolkning utifrån dagens teologiska insikter är fullt möjlig, i varje fall om man i anknytning till J. Ratzingers ovan refererade lösningsförsök beträffande de ortodoxa kyrkorna avstår från att kräva mer av lutheranerna "als was zur Zeit der Entstehung der CA katholischerseits formuliert und gelebt wurde".³¹ En ibland skymtande lösning av problemet med de "missbruksartiklar" i CA, som vänder sig emot celibatet, privatmässor och munklöften, är att "erkännandet" endast bör avse de 21 "läroartiklarna" — det är ju i fråga om dessa som bekännelsen hävdar att den inte står i strid med "den

²⁶ H. Dietzfelbinger i KAAB 1977, s. 56 f.; H. Meyer ib. s. 86 f. Man saknar oftast i dessa sammanhang en diskussion av frågan om vad som enligt CA *själv* utgör villkor för kyrkoenhet. CA kräver ej själv ett "erkännande" av CA som villkor — se art. 7. Den enhet man talar om åstadkomes inte genom en gemensam bekännelseformulering utan utgör något man förutsätter föreligga redan innan någon sådan bekännelse formuleras. Enhet föreligger när man "erkänner" *denna* enhet. Se härtill A. Nygren, Kyrkans enhet (i STK 1957, s. 5—74) och G. Wingren, Augustana VII och dagens ekumenik (i STK 1970, s. 1—16).

²⁷ SKB s. 37, Företal till Konkordieboken.

²⁸ H. Dietzfelbinger i KAAB 1977, s. 56.

²⁹ Så t.ex. P. Manns i HoH 1979, s. 122 ff.

³⁰ V. Pfnür i KAAB 1977, s. 60—81; se även H. Schütte ib. s. 35 ff.

³¹ H. Döring i KAAB 1977, s. 93 f. Det speciella problem, som föreligger med att man vid konciliet i Trient beträffande botens sakrament uttryckligen anatematiserar en formulering ur art. 12 i CA, löses av T. Jorissen i KAAB 1977, s. 132—150 med en omfattande utredning, resulterande i: "Das Anathem des Tridentinums (DS 1704) trifft nicht die in CA XII und in der Apologie gemeinte Sache" (s. 150).

katolska kyrkan".⁸⁵ Men då står man inför det problemet att också art. 28 med dess för den katolska parten principiellt viktiga accentuering av biskopsämbetet skulle falla bort.

Frågan om CA — antingen man nu avser endast "läroartiklarna" eller bekännelsen i dess helhet — är "katholisch interpretierbar" väcker en rad problem av grundläggande hermeneutisk art. Vad utgör en "rätt" tolkning av en bekännelseskrift? Vid varje tolkning av en historisk text måste man ta hänsyn till den situation och miljö i vilken den tillkom. För CA:s del hör till de bestämmande faktorerna i denna miljö också Martin Luther, även om han av kända skäl var förhindrad att personligen delta i Augsburg.⁸⁶ Är en tolkning, som helt bortser från den reformatoriska grundintentionen i Luthers skrifter, ens ur rent historisk synpunkt rimlig och möjlig?⁸⁷ Även om man enbart skulle hålla sig till Melanchthon — som ju länge uppfattade CA som "sin" skrift och ständigt bearbetade och förtydligade den fram till "Variata" 1540 — kan man vid tolkningen bortse från hans egen utförliga utläggning i Apologin redan 1530 eller från Traktaten om påvens makt och överhöghet, som ju uttryckligen utgör en komplettering av CA?⁸⁸ Dessa texter torde erbjuda ett större motstånd mot en "katolsk" tolkning än CA ensam och utgör dessutom jämte CA normerande dokument i ett stort antal lutherska kyrkor. Ett annat problem, som är givet med CA:s faktiska roll som bekännelseskrift, är att varje sammanfattande tolkning av denna text själv kommer att få en normerande funktion. Därtill kommer att varken CA eller någon annan luthersk bekännelseskrift vare sig historiskt eller principiellt kan uppfattas som något slags slutgiltig "lärolag" utan endast har en sekundär auktoritet i förhållande till de bibliska texterna — allt annat är reviderbart, men inte dessa.⁸⁹

Avslutningsvis skall ett konkret exempel på denna problematik tas upp till diskussion. Det sker lämpligen i anknytning till J. Ratzingers ovan refererade och för hela debatten om ett eventuellt katolskt erkän-

nande av CA grundläggande föredrag. Enligt Ratzinger hör till kyrkans enhet "unverzichtbar" också en apostolisk succession i betydelsen av en enhet med ursprungssituationen, som förkroppsligas i biskoparnas sakramentala vigning. Till förutsättningarna för ett "erkännande" hör att man från ömse håll löser den "öppna" frågan om reformationens centrum genom ett avgörande i riktning mot "eine katholisch gelebte CA" och att man tillsammans vidareför arvet från reformationen utifrån denna hermeneutik.⁸⁷

⁸² Se t.ex. W. Pannenberg i KAAB 1977, s. 24 och H. Schütte i HoH 1979, s. 179.

⁸³ Se t.ex. skriften *Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg, Anno 1530* (WA 30 II, s. 268—356), som var tillgänglig vid riksdagen redan i början av juni 1530.

⁸⁴ Denna fråga ställs också från katolskt håll. Se t.ex. P. Manns, *Zum Vorhaben einer "katholischen Anerkennung der Confessio Augustana"* (med underrubriken "Ökumene auf Kosten Martin Luthers?") i *Ökumenische Rundschau* 1977, s. 426—450 eller dens. i HoH 1979, s. 140 "Denn nur die von Luther her verstandene und aufgefüllte CA wird einen Ansatz ergeben, der uns zum Brückenschlag einer zielstrebigem Einigung befähigt" och varningen s. 141 "Der reduzierte und melanchthonisierte Luther aber wäre morgen schon Ursache neuer Fehden und Spaltungen". Jfr hur enligt Konkordieformeln CA:s "egentliga mening och innebörd ingenstades riktigare och bättre kan inhämtas än från doktors Luthers läro- och stridskrifter" (SKB s. 616).

⁸⁵ Se t.ex. avsnittet "Om biskoparnas makt och domsrätt" och vad som där sägs om "vår Bekännelse och dess Apologi" (SKB s. 350).

⁸⁶ Detta uppmärksammas också från ömse håll i debatten. Se t.ex. H. Dietzfelbinger i KAAB, s. 58 f. "Ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit ist also eine abgeleitete, von der Hl. Schrift hergenommene und auf sie bezogene Autorität. Unter solchen Gesichtspunkten wäre jedenfalls das Gespräch über die Augsburgische Konfession von uns her zu führen . . . Diese Frage [ob und wie wir uns gemeinsam auf dem Boden der Schrift finden können], so scheint mir, ist im Augenblick wichtiger und vordringlicher als alle voreilige Fragen nach organisatorischen Möglichkeiten oder strukturelle Folgerungen im Falle des erwähnten Schrittes der römisch-katholischen Kirche". Även W. Kasper i KAAB, s. 153 "Auf jeden Fall kann die primäre Basis der Einigung der Kirchen nicht die CA sein, sondern die von beiden Kirchen als norma normans non normata anerkannte Schrift des Alten und Neuen Testaments".

Som ovan berörts intar art. 28 en särställning inom CA inte endast därigenom att den utgör den utan jämförelse mest omfattande av bekännelsens artiklar utan också genom att den till explicit och positiv behandling upptar just det från katolsk utgångspunkt så avgörande biskopsämbetet i kyrkan. I samband med att man inledningsvis tecknar den karakteristiskt lutherska åtskillnaden mellan "andlig" och "världslig" makt sägs att "den *biskopliga* makten enligt evangeliet betyder befogenheten eller Guds befallning att predika evangelium, förlåta synderna eller binda i synden samt att förvalta sakramenten".³⁸ Detta motiveras med Kristi ord till *apostlarna* — också här är det fråga om något slag av "apostolisk succession" — man kan notera hur texten i fortsättningen gång på gång parallelliserar "apostlarna" och "biskoparna". Längre fram talas det om den "domsrätt" (lat. *iurisdiction*) som biskoparna har "enligt evangeliet" eller "enligt gudomlig rätt", nämligen "att meddela syndernas förlåtelse, förkasta läror, som strida mot evangeliet, och utan mänsklig tvångsmakt, men genom Ordet utsluta från kyrkans gemenskap sådana, vilkas ogudaktighet är allmänt känd. I detta stycke böra församlingarna (tyska texten "die Pfarrleut und Kirchen") ovillkorligen (lat. *necessario*; ingen motsvarighet i den tyska texten) och enligt gudomlig rätt (utan motsvarighet i den tyska texten) visa dem lydning efter ordet: Den som hör eder, han hör mig. Men när de lära eller föreskriva något, som strider mot evangeliet, då ha församlingarna (tyska texten: "wir") ett Guds bud, som förbjuder lydning mot dem."³⁹

Här visas en otvetydig beredskap att erkänna och bibehålla det i den kyrkliga traditionen givna biskopsämbetet såsom ett i kyrkan givet uppdrag, som i sin utövning står över den enskilda församlingen och dess präst. Gentemot den på lutherskt håll vanliga tendensen att med hänvisning till de två (i den tyska texten tre) ställen där biskopar och präster jämställs ("episcopi *seu* pastores") helt utsudda skillnaden mellan dessa uppdrag eller "ämbeten" har E. Iserloh med viss rätt påvisat att det i dessa sammanhang icke är fråga om "gudomlig",

utan om "mänsklig" rätt.⁴⁰ Till de biskopliga uppgifterna hör gentemot församlingar och präster lärotukt, kyrkotukt och ordinationen — det sistnämnda nämns ej explicit i art. 28, men är förutsatt i art. 14.⁴¹ — Hur "nödvändigt" detta än är, upphävs dock varje lydningssplikt, när biskoparna företar sig något som strider mot "evangeliet". Om något här — för att använda Ratzingers terminologi — skall betecknas som "unverzichtbar", är det "evangeliet" och ingenting annat. Det är detta, som utgör den slutligt avgörande instansen.

En viss motsvarighet till detta principiellt avgörande resonemang möter i Andra Vatikanconciliets dogmatiska konstitution "Dei Verbum": "Kyrkans läroämbete står dock inte över Guds ord utan tjänar det."⁴² I den katolsk/lutherska studiekommisionens rapport "Evangeliet och kyrkan" heter det: "De båda parterna i samtalet var ense om att kyrkans auktoritet endast kan bestå i tjänst hos Ordet och att kyrkan inte kan förfoga över Herrens Ord", vidare "rådte enighet om att ämbetet representerar Kristus och hans ställning visavi församlingen endast i den mån det låter evangeliet komma till uttryck".⁴³ Detta innebär en relativisering

³⁷ Bausteine 1977, s. 12 "Er [der Akt der Anerkennung] würde also insgesamt bedeuten, dass die offene Frage nach der Mitte der Reformation in einem geistlichen Entschieden in Richtung einer katholisch gelebten CA gelöst und das Erbe von damals unter dieser Hermeneutik gelebt und angenommen würde". Se även ovan vid not 18 anförd text från samma artikel.

³⁸ SKB s. 82 (BLK s. 121).

³⁹ SKB s. 84 (BLK s. 124). Det hänvisas till Mt 7, 15; Gal. 1, 8; 2 Kor. 13, 8 och i den tyska texten även till 2 Kor. 13, 10.

⁴⁰ E. Iserloh, Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 16. Jahrhundert und heute (i Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene 1979).

⁴¹ Jfr Apologin, art. 14 (SKB s. 225 f.). Om Luthers ställningstagande till biskoparnas vigningsuppgift, se t.ex. Schmalkaldiska artiklarna (SKB s. 334) och den utförliga redovisningen i W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana I, 2. Aufl. Gütersloh 1979, s. 84–96.

⁴² Citerat efter översättningen av § 10 i P. E. Persson, Skrifter och kyrkan. Studieplan till Andra Vatikanconciliets dogmatiska konstitution Om den gudomliga uppenbarelse, Stockholm 1967, s. 71; jfr kommentaren s. 42.

av den traditionella romersk-katolska ståndpunkten att läroämbetet (som ju i första hand utövas av episkopatet) skulle utgöra den "närmaste" trosregeln, "regula proxima fidei".⁴⁴ För båda sidor kvarstår — trots den tydliga konvergensen i uttrycksätt — problemet om vad det konkret i kyrkans praxis innebär att biskopar samtidigt som de är underordnade "evangeliet" också skall kunna utöva lärotukt och därmed avgöra vad som "strider mot evangeliet".

Slutorden i CA 28 nämner risken för kyrkosplittning. Det är "icke fråga om att biskoparna skulle avstå från sin myndighet, utan endast så mycket begäres, att de skola tillåta att evangelium rent förkunnas . . . Om de icke göra detta, må de själva se till, huru de inför Gud skola stå till svars för att de genom sin oböjlighet bli orsak till kyrkosöndring."⁴⁵ Vad sker med kyrkan, om biskoparna säger "nej" till denna begäran? Har då inte kyrkan förlorat något som är "unverzichtbar" eftersom det är uttryck för "gudomlig rätt", nämligen den biskopliga makten? Enligt CA själv har ingen människa rätt att upphäva något som utgör en plikt på grund av "ius divinum".⁴⁶ Med andra ord: har inte kyrkan förlorat något som hör till dess oförytterliga väsen, om förbindelsen med det historiskt givna biskopsämbetet brytes? Utifrån en "katolsk" tolkning, sådan denna antyds i Ratzingers tal om kyrkans i de reformerade kyrkorna förlorade "Grundform" skulle svaret på sådana frågor bli "ja". Lika entydigt och klart är emellertid att de som 1530 stod för CA som sin bekännelse svarar "nej" på denna typ av frågor.

Det är i detta sammanhang de ovan antydda ställena i CA 28, där biskopar och präster ses samman,⁴⁷ får en fundamental innebörd. Det skymtar redan i Apologin, när Melanchthon i art. 14 framhåller att "den yttre kyrkliga styrelsen och ordningen inom kyrkan" inrättats "i gott och nyttigt syfte" men tillkommit "genom mänsklig myndighet".⁴⁸ Utförligt behandlas denna fråga i "Traktaten om påvens makt och överhöghet", som i fråga om "biskoparnas makt och domsrätt" utgår från vad som "i vår Bekännelse" (dvs. CA) sagts om "den

andliga makten". Texten fortsätter: "denna makt är på grund av gudomlig rätt gemensam för alla, som förestå församlingar, vare sig de bära titel av pastor, presbyter eller biskop" — stöd för detta hämtas hos Hieronymus — det är här fråga om "skilda grader blott med hänsyn till mänsklig myndighet". Det som är gudomligt givet är "uppdraget att lära evangelium, förlåta synder, förvalta sakramenten och dessutom domsrätt, dvs. uppdraget att från församlingsgemenskapen utesluta dem, som begått uppenbara brott, samt avlösa dem, som bättra sig". Inom detta ena uppdrag ges det såväl "biskopliga" ledningsfunktioner som sådana som normalt utövas på den enskilda församlingens nivå. Till de förra hör prästvigningen. "Därför då biskoparna antingen omfatta falsk lära eller vägra att meddela vigning, äro församlingarna nödgade på grund av gudomlig rätt att genom sina i tjänst varande präster viga och förordna åt sig nya."⁴⁹ Det är inte biskoparna som personer, som utgör det med gudomlig rätt givna och därför för kyrkan nödvändiga, utan det *uppdrag* de fått att utföra.⁵⁰ Detta är "unverzichtbar" och just därför tvingas man mot sin vilja att bryta med den i kyrkan traderade formen för biskopsämbetet. Det är genom troheten mot evangeliet och inte genom trohet mot en i och för sig god kyrklig ordning som kyrkan förblir just Kristi kyrka.⁵¹ Man förnekar ingalunda de

⁴³ §§ 21 och 50, ses L. Thunberg—P. E. Persson, *Evangelium och kyrka*, Stockholm 1974, s. 79 och 87 samt kommentaren till dessa paragrafer.

⁴⁴ Jfr P. E. Persson, *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation*, Lund 1961, s. 31—49.

⁴⁵ SKB s. 89; jfr Apologin art. 14, SKB s. 225 f.

⁴⁶ Art. 27 "Dann es gebuhret keinem Menschen, die Pflicht, so aus göttlichen Rechten herwächst, zu zerreißen" (BLK s. 114; SKB s. 79).

⁴⁷ SKB s. 84 och 87.

⁴⁸ SKB s. 225.

⁴⁹ SKB s. 351 f.

⁵⁰ Jfr hur enligt Schwabach-artiklarna 1529, en av förlagorna för CA, kyrkan *inte* är "an Stätte und Zeit, an Person und Gebärde gebunden" (BLK s. 62) eller Apologin art. 7 (med ett citat från Nicolaus av Lyra) "Die rechte Kirche stehet nicht auf Prälaten ihres Gewalts halben" (BLK s. 239).

⁵¹ H. Meyer i HoH 1979, s. 165 "So sehr sie die bischöfliche Jurisdiktion zu wahren wünschen, so klar geben sie gleichzeitig zu verstehen, dass dort,

biskopliga uppgifternas karaktär av något som är givet "genom gudomlig rätt", i stället är det *just genom att hävda detta* som man tvingas bryta med den historiskt givna utgestaltningen av "den biskopliga makten". Konflikten mellan den "katolska" tolkning av CA, som möter t.ex. hos Ratzinger, och den tolkning som utifrån texten själv i dess historiska miljö ter sig naturlig och given gäller i sista hand frågan om det "biskopliga" uppdrag som är givet med evangeliet självt *endast* kan konstateras föreligga där en obruten biskoplig vigningssuccession föreligger. Man kan här anknyta till den forskning angående urkyrkan, som i den för aktuell ekumenisk debatt viktiga Faith and Order-rapporten "Dop, nattvard, ämbete" sammanfattas på följande sätt: "Det råder vidare enighet bland många forskare, att biskoplig ordination visserligen mycket tidigt blev allmän praxis i kyrkan, men att man likväl icke kan påvisa, att en sådan ordning förekom överallt i kyrkan alltifrån äldsta tid. I själva verket är det uppenbart, att i efterapostolisk tid också denna praxis blev allmän först så småningom". Vidare heter det att "många finner det i dag möjligt att erkänna, att kontinuitet i fråga om apostolisk tro, mision och ämbete föreligger även i kyrkor som ej bevarat det historiska episkopatet" — däremot kan "de episkopala funktionerna" ha "bevarats i dessa kyrkor med eller utan titeln 'biskop'".⁵² Med andra ord: den *sak* det rör sig om kan föreligga även där man rör sig med en annan terminologi eller en annan utgestaltning av vad det ursprungliga uppdraget innefattar.

Det synes vara möjligt att också utifrån på romersk-katolskt håll föreliggande auk-

toritativa dokument i viss mån ifrågasätta Ratzingers tes att det "unverzichtbar" skulle höra till kyrkans "Grundform" "dass die Bischöfe kraft ihrer sakramentaler Weihe ... die Einheit mit dem Ursprung verkörpern". Medan man vid konciliet i Trient fastslog att skillnaden mellan "biskop" och "präst" var "divina ordinatione instituta"⁵³ heter det i Andra Vatikankonciliet dogmatiska konstitution Om kyrkan endast att "ministerium ecclesiasticum" är gudomligt instiftat, medan den nämnda skillnaden anges föreligga "sedan gammalt" (ab antiquo).⁵⁴ Därmed har i varje fall ett steg tagits i riktning mot den position som intas av CA och även om här en rad ouppklarade problem kvarstår förefaller det inte längre alldeles uteslutet att man skulle kunna mötas i någon form av gemensam "tolkning" utan att förråda CA:s grundläggande intention: troheten mot evangeliet som det ytterst avgörande.

wo die Treue zum Evangelium dies verhindert, die Kirche auch ausserhalb des historischen Episkopats Kirche bleibt".

⁵² Dop, nattvard, ämbete, Falköping 1975, s. 39.

⁵³ Denzinger-Schönmetzer 1776: "Sie quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: A. S." (canon 6 de sacramento ordinis). Jfr även Codex iuris canon 108, § 3 "Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris".

⁵⁴ Lumen gentium § 28 "Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur". Se även hela avsnittet om "Evangeliet och det kyrkliga ämbetet" i den gemensamma studiekommissionens rapport (L. Thunberg—P. E. Persson, Evangelium och kyrka, Stockholm 1974, s. 87—92).

Läroutvecklingens och lärotrohetens problematik i lutherskt-svenskt 1900-talsperspektiv

AV LARS THUNBERG

Jag fattar saken så, att det här gäller att söka nagla fast vår egen bekännelsemässiga situation i Svenska kyrkan idag — och göra det mot alla tendenser till eskapism, till utopiska frihandsteckningar av en folkkyrklig idyll där allt är väl beställt, mot en lättfärdig modernism där bekännelsefrågan överhuvud inte ställs, men också mot en i grunden osaklig uppfattning om den kristna, enkannerligen den lutherska, bekännelsens tidlöshet, där bekännelsestrohetsfrågan helt enkelt uppfattas i termer av *verbala* överensstämmelser med fornkyrkan och Confessio Augustana, etc. och där ett tidlöshetsperspektiv anlägges på kyrkan alldeles ohistoriskt, och därmed även oinkarnatoriskt.

Min framställning — som måste bli fragmentarisk — har disponerats på följande sätt. Först gör jag ett försök att ange den situation, i vilken en bekännelse (vilken denna än är) kommer till och hävda, att denna präglas av tre företeelser, som vi av pedagogiska och mnemotekniska skäl kan låta börja med bokstaven F: Förändring, Försvaret och Förkunnelsen. Med "Förändring" betecknas då allt som innebär något genomgripande nytt i situationen och som av denna anledning framkallar och motiverar bekännelsen. Med "Försvaret" avses alla de motsättningsförhållanden till andra åskådningar och övertygelser i samtiden, som bidrar till att ge bekännelsen dess specifika form. Med "Förkunnelsen" slutligen avses det element av positiv utmaning, som situationen med en ny övertygelses framväxt innebär. Det är alltså inte bara fråga

om förkunnelse i teknisk mening utan om allt det vittnesbörd om den nya insikten, som har bekännelsen till focus och rättensnöre. Med detta vill jag så jämföra olika användningssituationer.

I en andra huvuddel vill jag därefter rikta uppmärksamheten på den aktuella situationen i Svenska kyrkan. Jag vill göra gällande, att bekännelsemedvetenheten där är föga utvecklad, och söka ange vari detta förhållande kommer till uttryck. Därpå vill jag som kontrast ta fram andra kyrkliga situationer i samtiden, vilka i stället framkallar ny bekännelse och ökad bekännelsemedvetenhet. Jag skall så söka ange ett par tänkbara orsaker till att vår situation idag är som den är och slutligen mot detta ställa exempel på hur det ofrånkomliga bekännelsebehovet likväl tar sig uttryck också i Svenska kyrkan idag: i liturgiska texter, psalm och bön.

1. Bekännelsens tillkomstsituation som förståelsemodell

Att bekännelser av kyrkan uppfattas som relevanta, då de tillkommer, får man förutsetta. Vad som utmärker tillkomstsituationen har alltså direkt betydelse för relevansen. En bekännelse är m.a.o. relevant, om en situation råder i kyrkan som på det ena eller andra sättet svarar mot dess tillkomstsituation. Generellt menar jag nu, att tillkomstsituationen för den kristna kyrkans bekännelser alltifrån urkyrkans tid känne-

tecknas av tre viktiga element: *förändring*, *försvar* och *förkunnelse*. Innan jag utför detta något mer detaljerat, vill jag dock tillfoga en viktig synpunkt.

Vad jag sagt om tillkomstsituationens betydelse för bekännelsens relevans, innebär givetvis inte, att jag menar, att det måste råda identitet mellan denna tillkomstsituation och de olika senare situationer, då bekännelsen kommer till användning. Liksom när det gäller t.ex. bibliska texter och andra traditionsbärande formuleringar, bör man skilja mellan två olika slags "Sitz im Leben": tillkomstens och användningens. Tillkomstsituationen är både innehållsligt och formellt direkt avgörande för *hur traditionselementet ifråga skall se ut*. Användningssituationen däremot påverkar främst *förståelsen* av det. Situationerna kan alltså vara ganska olika, men vad jag velat understryka är att utan någon grad av väsentlig överensstämmelse mellan de båda situationerna skulle den bestående relevansen utebli. (Idag i t.ex. Svenska kyrkan står vi f.ö. nästan i en tredje typ av situation, när det gäller vissa bekännelser, nämligen att de inte heller användes, att de utgör ett mer eller mindre dött traditionsgods, men därom mera senare.)

Så åter till de angivna tre väsentliga inslagen i tillkomstsituationen. Jag vill här något vända mig mot ett sätt att behandla bekännelsefrågan principiellt, som tillämpas av Regin Prenter i dennes senaste bok, som är en utläggning av *Confessio Augustana*, men där ett inledande avsnitt ägnas frågan om bekännelser och bekännelseskriter (Kirkens lutherske bekendelse, Fredericia 1978). Författaren gör där en distinktion mellan *bekännelser* och *bekännelseskriter*. När man räknat de sistnämnda bland bekännelserna, är detta egentligen ett olycksfall i arbetet. De måste nämligen i princip definieras annorlunda än de egentliga bekännelserna, menar Prenter. *Bekännelsen* bestämmer han på följande sätt: "Kirkens bekendelse er det råb, hvori Guds folk hyl-der sin Gud, når det er samlet offentligt for at ære ham" (s. 9). Därav följer så, att bekännelsen är 1) muntlig, 2) gudstjänstlig och 3) ett tilltal till Gud. Därav följer också en

del andra ting, däribland följande: Bekännelsen är dels *oföränderlig*, dels ett människornas *direkta svar på Guds tilltal*, varför det är Gud som är dess egentlige "författer" (s. 12). Jag menar för min del, att vi här har att göra med en fördunklande teologisk idealisering av bekännelsen, som inte tjänar till att förstå dess egenart särskilt väl. Bekännelsen är naturligtvis *också skriftlig, också icke-liturgisk, också mänskliga formuleringar*, som är ofullkomliga i förhållande till Guds egen uppenbarelse, och därför är den *också i princip föränderlig*, även om troheten mot den förhindrar klåfingriga ändringar. Vidare är den *icke bara ett tilltal till Gud utan också ett medvetandegörande identifikationsinstrument för de kristna själva*. Man behöver bara tänka på hur svårt det blir att tillämpa Prenters definition redan på Nicaenum, för att inte tala om Athanasianum, för att förstå, hur trång och onödigt idealiserande den är.

Mot denna bakgrund måste man självfallet även bli kritisk gentemot Prenters bestämning av *bekännelseskriter*. Han definierar denna så: "En bekendelseskriter (en 'konfession') er et skriftligt aktstykke, der har til opgave at fastholde den rette forståelse af menighedens mundtlige gudstjenestebekendelse over for opdukkede misforståelser af den" (ib. s. 12). Skillnaden skulle sålunda framträda på två avgörande punkter: Bekännelsen är muntlig och gudstjänstlig; bekännelseskriter är skriftlig och icke-gudstjänstlig. Bekännelsen är vidare ett direkt svar på Guds tilltal; bekännelseskriter är en normativ tolkning av detta svar. Också här är bestämningen alltför ensidig. Om redan bekännelsen också är skriftlig och inte alltid är gudstjänstlig, kan skillnaden inte ligga i skriftligheten, och vidare och framför allt åberopar sig bekännelseskriter inte bara på bekännelsen utan främst och direkt på Skriften och därmed på uppenbarelsen. Skillnaden är alltså enligt min mening mindre än vad Prenter med sin teologiska idealisering av den tidiga kristna bekännelsen vill göra gällande.

Gentemot detta vill jag nu ta fram de nämnda tre väsentliga kännetecknen för

bekännelsers tillkomstsituation (med länk till användningssituationerna) och göra gällande, att dessa utmärker inte bara ur- och fornkyrkans bekännelse utan även t.ex. reformationens bekännelseskriter. Jag brukar också sammelnamnet "bekännelse" på bägge.

- a. *Förändring*: Bekännelsen *tillkommer* i en situation, där — *teologiskt sett* — en livsavgörande förändring inträtt i de människors villkor och status vilka i bekännelsen bekänner. Bekännelsen tillkommer, därför att denna situation är ny och gamla formler icke är adekvata. När den sedan *användes* på nytt (i användningens *Sitz im Leben*), sker fortfarande hänvisning i bekännelsens form till förändringen, men däremot råder *inte längre samma situation av in-adekvans*. Det gemensamma är alltså förändringen som faktum, olikheten mellan tillkomst- och användningssituation är att bekännelsen nu föreligger och erbjuder sig som adekvat uttryck för tron i den nya situationen.
- b. *Försvaret*: Bekännelsen *tillkommer* i en situation, där erkännande av förändringen sätter en skiljelinje mellan den bekännande och den icke-bekännande. Gentemot tolkningar av situationen, som icke erkänner förändringen, blir bekännelsen ett försvar av en övertygelse, en tro. Att bekännelsen brukas liturgiskt förhindrar inte detta. Den är bekännelse *till* men också *mot* — inte mot människor men mot andra bekännelser, andra tolkningar av situationen (där den förändring som lett till bekännelsen icke erkännes). I princip är detta fallet också med de lärofördomanden, som är knutna till exempelvis fornkyrkans bekännelser. Bekännelsen försvarar förändringen under förnekande av andra uppfattningar. I *användningssituationerna* består detta försvar, men den omedelbara orsaken behöver inte föreligga. Åsikter som avvisas kan vara oföretträdda i samtiden, men bekännelsen upprepar försvaret som värn mot dessa andra åsikter såsom möjliga. Skillnaden

mellan situationerna ligger alltså inte i att försvaret upphör.

- c. *Förkunnelse*: I *tillkomstsituationen* svarar bekännelsen (bland andra uttryck för tron) mot ett behov att *positivt förkunna* den övertygelse som botten i förändringen och negativt fasthålls i försvaret. I *användningssituationerna* upphör inte detta behov, och bekännelsen erbjuder sig som form och riktning-givare för förkunnelsen, men förkunnelsen är givetvis inte bunden till bekännelsens ordalydelse. Förkunnelsens innehåll kan dock inte avlägsna sig från den bas i förändringen, som varit avgörande för bekännelsens tillkomst. Gemensamt för tillkomst- och användningssituationen är alltså inte bara förkunnelsens blotta faktum utan också det väsentliga i dess innehåll.

Med hjälp av *fornkyrkan* har vi egentligen redan exemplifierat de tre karaktärsdragen i tillkomstsituationen. *Förändringen* är konstitutiv för den äldsta kristna bekännelsen, eftersom denna handlar om en *ny* frälsningssituation: "Kristus är (nu) Herre" (heter det i den kanske äldsta bekännelsen av alla), och den treledade bekännelsen i dess klassiska form (med den apostoliska trosbekännelsen som den mest brukade) anger ramen, verket och fortsättningen i fråga om denna *nya* frälsningssituation. Samtliga fornkyrkans bekännelser har ett kristologiskt centrum, som är avhängigt av den förändring, som inträtt frälsningsmässigt med Kristi ankomst, verk och upphöjelse.

Försvaret är konstitutivt för den äldsta kristna bekännelsen, först implicit, sedan alltmer explicit. I den äldsta bekännelsen, att Kristus är Herre, ligger implicit ett förkastande av att någon annan är Herre, att det finns något annat namn, varigenom vi kan bli frälsta. Småningom dras försvaret explicit in i själva bekännelsens formulering, t.ex. i Nicaenums ord "född och icke skapad" och framför allt i Athanasianums "icke-satser", som inte minst är väsentliga, därför att de dels tar upp i sig den övertygelse i fornkyrkan, som också och senare kom till uttryck vid konciliet i Kalcedon

451, när det gäller kristologin: "icke två utan en enda Kristus", "icke så att den gudomliga naturen förvandlats till mänsklig", "icke så att naturerna sammanblandats", dels tar upp de övertygelser som under loppet av fornkyrkans teologiska utveckling getsaltat sig i trinitetstänkandet. Jag citerar igen från Athanasianum: "icke tre eviga", "icke heller tre oskapade eller tre omätliga", "icke tre allsmåttiga", icke tre Gudar", "icke tre Herrar". Försvaret på denna punkt ligger också i den tidigare ut-sagan: "... vi varken sammanblanda personerna eller söndra det gudomliga väsendet".

Förkunnelsen är slutligen konstitutiv för den gammalkristna och fornkyrkliga bekännelsen. Detta förhållande ligger redan uttryckt i formeln: "Vi tro ...", "Jag tror ...", "... vi dyrka en enda Gud ...". Och framför allt ligger det givetvis i innehållet. Det är fråga om förkunnelse och rättesnören för förkunnelse.

Men hur är det då i *reformationstiden* och dess bekännelser. Är också här förändring, försvar och förkunnelse väsentliga inslag i tillkomstsituationen med efterverkningar också för användningssituationen? Jag vill i varje fall försöksvis hävda detta.

Att *förändring* kännetecknar situationen kan i en ytlig mening inte gärna förnekas. Reformationen innebar ju ett brott med den vedertagna kyrkans frälsningsinstitution och en utbrytning ur det trygghets- och självklarhetssammanhang, som denna utgjorde. Och denna förändring var förknippad med en ny frälsningsförståelse. Om man gör gällande, att läran om rättfärdiggörelsen av tron allena, av nåden allena och på grundval av Skriften allena på något sätt är *hela* reformationens kärna, är därmed uppenbart också givet, att den situation vari reformatorisk bekännelse formades erfors som i frälsningsmässigt hänseende ny, och att det var denna nyhet som måste ges uttryck i bekännelsen. Den frälsande tron hade fått en ny tolkning i riktning av direkt förtröstan utan mellaninstanser, den frälsande nåden hade fått en ny tolkning i riktning av ett Guds giltiga domslut och välbehag, den frälsande relationen till Skriften

hade fått en ny tolkning av en öppnad Livets bok för var kristen.

Samtidigt måste påståendet just i dess självklarhet kvalificeras. Det nya i situationen måste i princip uppfattas som *åter-upptäckt* snarare än som något helt nytt. Reformationen innebar re-formation av kyrkan, inte kyrkobilddning (formation). Därför var förändringen att uppfatta som ett *åter-vinnande av den ursprungliga, urkristna förändringssituationen*. Bekännelsens bas var alltså *både* gammal (i denna mening kom den gamla bekännelsen i friskhet tillbaka) *och* ny, bildande förutsättning för *ny, tillkommande bekännelse*. Att bara beteckna denna nya bekännelse som en tolkning av den gamla, vore enligt min mening att göra perspektivet alltför idealistiskt och ohistoriskt. Samtidigt var det historiskt nya just något *till-kommande*, inte något upphävande. När reformationens kyrkor bevarar och bekräftar de gammalkyrkliga symbola, samtidigt som de antager de nya bekännelserna, är detta uttryck just för denna dubbelhet. I användningssituationerna senare gäller givetvis här, liksom i fråga om fornkyrkans bekännelse, att förändringen som bas består och bildar länk till användningssituationerna.

Att *försvar* kännetecknar reformationsbekännelsernas tillkomstsituation kan givetvis inte heller gärna ifrågasättas i den yttre och historiska meningen. Bekännelseskrifterna försvarar den nya insikten (bekännelsens positiva innehåll) gentemot medeltidskyrkans däremot stridande uppfattningar. Också här gäller det emellertid att gå ett stycke djupare. Även när det gäller försvaret finns ett moment av *åter-upptäckt*, återgång. Reformationens bekännelser upprepar därför också med stundom ny intensitet de gamla försvarspositionerna mot villolärer från fornkyrkans tid. I användningssituationerna har detta element av försvar i de reformatoriska bekännelserna spelat en mycket stor roll, i själva verket kanske alltför stor. Man har t.ex. inom reformatorisk teologi inte alltid upptäckt och genomarbetat senare, helt nya försvarssituationer utan nöjt sig med att upprepa gamla försvarspositioner. Därmed har man också skärpt

de inter-konfessionella relationerna i en ofta oekumenisk anda, som vi först idag börjar övervinna konkret genom de moderna bilaterala interkonfessionella samtalen. Detta hindrar naturligtvis inte, att det finns en legitim länk mellan tillkomstsituationens element av försvar och de senare användningssituationerna.

När det slutligen gäller inslaget av *förkunnelse* i de reformatoriska bekännelsernas tillkomstsituation, är också detta uppenbart. Bekännelsens primära uppgift är att ange den reformatoriska förkunnelsens innehåll och att vara riktningsgivare för denna förkunnelse. Detta så mycket mer som reformationen speciellt innebar en utifrån den förnyade tillgången till Skriften vitaliserad kristen förkunnelse. På förändringsmedvetandets bas uppfattades förkunnelsen som särskilt viktig, och denna förkunnelse ägde i bekännelsen sin sammanfattning och norm. Denna länk till den reformatoriska förkunnelsen har bekännelserna från reformationstiden starkt bevarat i sina användningssituationer, speciellt därigenom att det främst varit i prästutbildningen som bekännelserna använts och deras enda (indirekt) liturgiska funktion ofta varit prästvigningen/ordinationen.

Sedan nu detta väl är generellt fastslaget — eller åtminstone till diskussion föreslaget — måste vi också säga något om *Confessio Augustana* (CA) i detta sammanhang. Det torde inte vara svårt att i själva bekännelsen belägga de tre elementen förändring, försvar och förkunnelse. Jag vill bara nämna några självklara exempel.

Först medvetenheten om *förändringen som bas*. Här befinner jag mig givetvis i ett dilemma, när det gäller just CA, eftersom ju denna bekännelseskraft har ett ireniskt/ekumeniskt syfte och alltså främst vill understryka att det som de reformerade församlingarna (kyrkorna) lär står i fullständig samklang med vad kyrkan i alla tider lärt, och att vad som avskaffats endast är några få missbruk som uppkommit senare.

Härtill vill jag nu säga följande. CA är först och främst *re*-reformatorisk, dvs. dess förändringsmedvetenhet (sådan den kommer till uttryck i ordalydelsen) är *primärt*

knuten till urkyrkans förändringsmedvetenhet. Det är denna som främst är återvunnen. Därför har art. IV om rättfärdiggörelsen den utformning den har (med en enkel hänvisning till Rom. 3 och 4), och art. V den hänvisning till *evangelium* som sådant och den däremot svarande rättfärdiggörande *tron*, som utgör denna artikels hermeneutiska nyckel (återigen med en rättfram bibelhänvisning till Gal. 3). I denna form för åter-knytning till urkyrkans förändringsmedvetenhet ligger emellertid sekundärt medvetenheten om den nya och samtida förändringssituationen. Jag skulle alltså vilja påstå, att *enkelheten och direktheten i de centrala bekännelseartiklarnas formulering bär indirekt vittne om den specifikt reformatoriska förändringsmedvetenheten*. I Apologin och i andra lutherska bekännelseskrifter tar den sig som bekant mera explicita uttryck.

Detta präglar nu också den roll, som inslaget av *försvar* spelar i CA. Försvaret ligger *primärt* däri, att bekännelsen understryker de lutherskt reformerade församlingarnas *överensstämmelse med den sanna lära som alltid funnits i kyrkan*. Därför spelar upprepadet av de gamla lärofördomandena en så viktig roll: I art. I mot manikeer, valentinianer, arianer, eunomianer och muhammedaner, i art. II mot pelagianerna, i art. V, IX och XII mot vederdöparna, i art. VIII mot donatisterna och art. XII mot novatianerna, etc. Försvaret har alltså den traditionella polemikens form, vartill sedan i art. XXII—XXVIII kommer det mer uttryckliga försvar, som är betingat av den reformatoriska nusituationen. *I den programmatiskt allmänkyrkliga hållningen ligger alltså försvarselementet inbäddat som en ytterst viktig ingrediens i bekännelsen själv*.

Vad slutligen gäller tillkomstsituationens element av *förkunnelse*, behöver jag inte orda mycket utöver vad jag redan allmänt sagt om de reformatoriska bekännelserna på denna punkt. Hela CA har ju formen av en *redogörelse för vad de lutherskt reformerade församlingarna lär och förkunnar*. Man kan naturligtvis invända, att vi däremot här inte har mycket av förkunnelse i

bekännelsens form. Bekännelsen har inte kommit till i förkunnelsesyfte. Samtidigt kan dock ingen tvekan råda om att den varit *avsedd som en till gemensam övertygelse inbjudande redovisning*, vars reformatoriska effekt inne i den bestående kyrkan skulle vara densamma som den renade evangelieförkunnelsens.

Jag anser mig därför ha rätt att hävda, att det även om CA gäller, att den i sin tillkomstsituation är präglad av samma väsentliga element, som kännetecknar all kyrklig bekännelsebildning — ett drag som i de fortsatta användningssituationerna dessutom snarare förstärkts än försvagats. I varje fall i den mån som dessa situationer själva varit burna av bekännelsemedvetenhet.

På denna sista punkt har jag dock som antytt mina dubier, när det gäller vår egen situation och Svenska kyrkan i dag. Och därför skulle detta vara min andra huvudpunkt. Den måste dock göras relativt kort och summarisk. Den kan ju också bara bestå i till diskussion inbjudande fria påståenden.

2. Svenska kyrkan i dag och frågan om en bekännelsemedveten användningssituation

Jag vill upprepa och mycket kort utbygga de tre punkter jag tidigare antytt:

I relation till de tre väsentliga elementen vill jag för det första göra gällande, att det med fog kan ifrågasättas, *om det finns äkta bekännelsemedvetenhet i Svenska kyrkan idag*. Jag vill omedelbart tillägga, att denna fråga *inte* nödvändigtvis är identisk med en annan och likartad fråga: Finns det i Svenska kyrkan i dag levande kunskap om innehållet i kyrkans olika bekännelseskrifter? En sådan kunskap garanterar nämligen inte bekännelsemedvetenheten i en eventuell ny användnings- och tillkomstsituation. Den kan t.o.m. förhindra *reception* av nya, t.ex. ekumeniska och samkristna, bekännelseformuleringar för vår tid. Förhindra sådan kan emellertid också frånvaron av bekännelsemedvetenhet överhuvud.

a. Enligt min mening uppfattar man inom Svenska kyrkan endast vagt, att vi befinner oss i en situation, där *frälsningen som förändring* måste aktualiseras. Behovet att ständigt aktualisera denna karaktär hos frälsningen har av mig tidigare setts som intimt förbundet med all bekännelse, och varje användningssituation, om den är äkta, måste alltså enligt min mening ha detta drag. På sätt och vis är det bara detta jag vill säga. Jag tror att bekännelsemedvetenhet i denna mening saknas i vår kyrka. Det gjorde den också i medeltidskyrkan, vilken hade blivit en statisk frälsningsinstitution, och därav nödvändiggjordes reformationen. Men därtill kommer något mer: Att evangeliet alltid är nytt, är en insikt som är svår att upprätthålla i en kyrka, som på grund av socialt och kulturellt tryck uppfattas som det kanske sista fästet i en föränderlig värld för det som inte är nytt. Kyrkan får alltså mer stå för alla goda, gamla traditionella värden än för den verklighet, som alltid är helt annorlunda. Men har vi då inte massor av unga grupper, som tvärt emot detta är fiendliga mot varje establishment och identifierar sig med strävanden till mycket radikal förändring, t.ex. miljömässigt och politiskt? Jo, detta är riktigt, men det är just denna identifikation med *andra* strävanden — i ena eller andra programmets form — *utan* bekännelsens tillvaratagande av den radikala förändringen i själva evangelium, som också på den sidan inger oro. Bekännelsen får med andra ord inte sin chans. Jag menar inte bara den traditionella bekännelsen utan själva bekännandet i de former och med de element som vi funnit vara utmärkande för all äkta bekännelse. Om själva basen där är förändringen i en frälsningsmässigt ny situation, är frånvaro av bekännelsemedvetenhet en dödlig fara för kyrkan.

b. Enligt min mening upplever man i Svenska kyrkan idag inte heller en äkta *försvarssituation* i förhållande till den kristna bekännelsen. Detta sammanhänger naturligtvis direkt med den för-

svagade förändringskänslan. Man går i Svenska kyrkan omkring med ett kroniskt dåligt samvete. Man skäms för kyrkans brister och försummelse och misstag i det förflutna och i nuet, man klagar och kverulerar, bekämpar varann och utlämnar varann åt det offentliga löjet. Till en del kan detta säkert bero på goda egenskaper: ödmjukhet, vilja att tänka om, brist på falsk prestige, etc. Men den förklaringen räcker bara en bit. Den avgörande orsaken är, tror jag, en svaghet i trosövertygelsen, inte bara i bekännarmodet. *Har man verkligen något att bekänna?* Om man har något att bekänna och ser hur detta bryter sig mot både frånvaron av något att bekänna och andra, kanske rent onda, former för bekännelse, så kommer det äkta försvarselementet fram. Då blir det nämligen inte ett försvar av kyrkan eller de kristna eller de egna tyckandena utan av den övertygelse som man lever av och som bottnar i att evangelium för en själv blivit den avgörande förändringen, som både man själv och kyrkan lever av och som därför måste i kamp bekännas. Då blir också riktiga reformer viktigare än beklaganden, ursäkter och tråtor.

- c. Med det nu sagda sammanhänger, att man i Svenska kyrkan enligt min mening talar och handlar, som om *förkunnelse-situationen* inte vore bekännelsemässigt kvalificerad. Vad förkunnar man egentligen i Svenska kyrkan idag? Är förkunnelsen verkligen bekännelseburen? Jag tror nu inte denna brist kan avhjälpas bara med vad man i allmänhet brukar kalla "bekännelseetrohet" och som ofta består i ett slags dogmatiska katalogarior från predikstolen eller pulpeten. Däremot skulle den kunna avhjälpas, om fler förkunnare visste sig stå i den brottpunkt av mänsklig erfarenhet och evangelisk uppenbarelse, där bekännelse som inbjudan till radikal förändringserfarenhet blir till. Det låter abstrakt, men vad jag är ute efter är det slags existentiell förkunnelse, som bottnar i samtidigt igenkännande av både behovet av evan-

gelium i människors liv och evangeliets direkta svar på detta behov. Jag saknar i mycket denna förkunnelse i Svenska kyrkan idag. Man går i stället omvägar: ny verksamhet, mer sånger, mer varierad gudstjänst, mer gruppbildningar, etc., och det är alltsammans bra, men utan bekännelsemedvetenheten saknas substansen och den djupaste motivationen, och det känner folk och missar både förändringsmöjligheten och bekännelsens äkta utmaning.

Men hur är det nu i *andra samtidssituationer* än vår egen? Ja, här är det naturligtvis mycket lätt att idealisera andras situation, samtidigt som man spottar på sin egen. Detta är nu inte min avsikt. Jag vill i stället helt kort peka på några inslag i världskristenhetens förhållanden i dag, som kan lära oss något, därför att de tvingat fram eller håller på att tvinga fram en ny bekännelsemedvetenhet. Låt mig nämna fyra sådana inslag:

- a. *De unga kyrkorna* står idag i ett läge, som tydligt avkräver dem ny bekännelse. För några år sedan tillkom vid ett möte i Alexandria ett försök till en ny gemensam afrikansk bekännelse. Den är väl inte helt tillfredsställande, denna *Confessio Africana*, men dess tillkomst är ett tecken. Där de gamla bekännelserna ofta bara blivit ett övertaget västerländskt arv, vars formuleringar känns främmande i en ny brytningssituation mellan i det här fallet afrikanskt gammalt och nytt, innebär försöket att formulera sig på nytt ett självständigt bejakande av bekännelsesituationen med dess krav på förändringsmedvetenhet, försvar och förkunnelse i de alltid så oerhört känsliga och svåra verbala former, som kan tänkas stå till buds. Jag vill också erinra om Kyrkornas världsråds fleråriga studium (inom Faith and Order) under temat "Giving Account of the Hope That Is Within Us".

I stället för en gemensam kristen bekännelse för alla kyrkor idag, lät man där kristna från skilda delar av världen, inte minst i den s.k. Tredje världen,

bära fram det material de själva ville visa på som uttryck för en situationsanknuten bekännelse, där förändringens möjlighet var knuten till erfarenheten av nytt hopp i svåra ekonomiska, sociala och politiska lägen. Här är bekännelse-situationen ofta väl fasthållen, om också artikulationerna brister på många punkter, och detta är viktigt, ty utan det slaget av bekännelsemedvetenhet är kyrkan mer eller mindre död. Självklart blev också den gamla bekännelsen ny-upptäckt i detta.

- b. Kyrkorna i de gamla kristna ländernas *diktaturstater* möter ofta idag på ett nytt sätt bekännelsebehovet. Här gäller det t.ex. att gentemot en annan (antikristen) åskådning (oftast en statsbärande ideologi) bekänna den kristna övertygelsen under bevarad solidaritet mot folket i det egna landet. Bekännelsen blir ofta då renad från de kulturella och politiska överlagringar, som hör det förflutna till och som t.ex. i vårt land fördunklar förändringsmomentet.
- c. I många av våra egna länder aktualiseras idag bekännelsebehovet av helt annorlunda typer av religiositet eller fromhet/andlighet, främst av de s.k. *nyreligiösa rörelserna*. Här gäller de att bekänna under bevarad öppenhet för dialog, där denna är möjlig, och vidmakthållen respekt för den religionsfrihet som vi alla åtnjuter. Samtidigt gäller det att inte låta invitationer till oklarhet på grundval av en förment övergripande "andlighet" kontra materialism eller dylikt leda till fördunklad kristen bekännelse. Här är alla de tre elementen i bekännelsens uppkomstsituation relevanta: förändringserfarenheten, försvarsberedskapen och förkunnelsefri-modigheten.
- d. Till sist vill jag nämna den situation, som idag uppstått utifrån ekumeniska förutsättningar genom de *dialoger*, vari kyrkor och konfessioner trätt i ny relation till varandra. I dessa dialoger, med de texter som emanerat och ännu emanerar ur dem, uppstår ofta gemensamma nya (men i betydelsen ny-upptäckta) be-

kännelseerfarenheter i verbal form, som väntar på att bli recipierade av kyrkorna i en ny bekännelsemedvetenhet. För lutheraner är det inte svårt att relatera dem alla t.ex. till CA. Leuenberg-konkordin för reformatoriska kyrkor i Europa är en sådan text, den katolsk-lutherska "Maltarapporten" är (om också mindre officiell) en annan sådan, liksom den rapport, som de anglikansk-lutherska samtalen lett fram till (och som nu fullföljes i Europa, USA och Tanzania). Dit hör också den katolsk-lutherska nattvardstext, som med titeln *Das Herrenmahl* nyss publicerats från den internationella kommissionen mellan Vatikanens enhetssekretariat och Lutherska världsförbundet. Dit hör naturligtvis också Faith and Order-dokumentet (från den multi-laterala dialogen) om dop, nattvard och ämbete. Hela denna mycket omfattande dialogverksamhet rör sig i gränsområdet mellan de gamla bekännelserna och de nya bekännelsebehoven, och den gör det på ett teologiskt kvalificerat och gentemot traditionen aktningsfullt sätt. Likafullt synes kyrkorna ha mycket stora svårigheter att ta emot dessa texter och integrera dem med sitt eget liv, så att de tillåtes ge uttryck också åt varje enskild kyrkas bekännelsemedvetenhet. I detta sammanhang måste man även se in hela frågan om ett eventuellt romersk-katolskt erkännande av CA. Detta kan nämligen inte få vara en isolerad händelse (om så skulle ske) utan måste relateras till en dagens bekännelsesituation, som mer och mer är gemensam för alla kristna kyrkor.

Från det nu sagda är det konsekvent att på nytt gå tillbaka till Svenska kyrkan och hennes ev. brist på bekännelsemedvetenhet — denna gång dock, menar jag, *också* i mer positiva termer. Därför föreslår jag, att vi betraktar problemet utifrån två, dialektiskt motsatta frågeställningar:

- a. Vilka kan orsakerna vara till den bristande bekännelsemedvetenheten i Svenska kyrkan idag?

b. I vilka former tar sig trots detta det allestädes närvarande bekännelsebehovet uttryck? Självfallet kan det här bara röra sig om antydningar.

a. När det gäller *de negativt verkande faktorerna*, skulle jag särskilt vilja peka på två:

1. Den första av dessa vill jag kalla *kateketikutvecklingens betydelse*.

Varje präst i Svenska kyrkan är genom prästvigningen förpliktad på kyrkans bekännelse. Varje präst förkunnar också och undervisar, särskilt konfirmander. Däremot är varje präst idag inte på grund av sin teologiska utbildning särskilt väl befryddad med bekännelseskriterierna. Detta har försvagat bekännelseinlaget i både förkunnelse och undervisning. Parallellt därmed har gått en påfallande förändring av den kateketiska undervisningens form. Katekespluggandet i skola och konfirmandsal har upphört (vilket väl inte skall beklagas). De gamla officiella katekesutvecklingarnas tid är förbi. 1878 års katekesutveckling var den sista officiella och den möttes av starkt motstånd. Varken den eller Lindbloms från 1811 ägde väl heller de bekännelsekvaliteter som vi här ansett vara särskilt viktiga. De moderna konfirmandläroböckerna har också alltmer dels bedömts främst efter pedagogiska principer, dels — åtminstone under en något tidigare period — uppvisat en pluralism av innehållsliga och metodiska grepp, som inte verkat befrämjande på den gemensamma bekännelsemedvetenheten. Slutligen har införingen i gudstjänsten kommit att tillmätas en större betydelse än det bekännelsemässiga innehållet i både konfirmationsundervisningen och konfirmationsförhöret. Jag säger inte detta för att beklaga en kanske nödvändig utveckling. Jag vill bara peka på att *nya former för väckande av bekännelsemedvetenhet knappast ersatt de gamla inom ramen för kyrkans undervisning*. Kanske vågar man också tillägga, att den s.k. ”bekännelseetrogna frihet”, som 1893 och 1934 års kyrkomöten slog vakt om (hela Konkordieboken för att skapa mindre bekännelsemässig läsning) i praktiken inte inneburit en förstärkning

utan kanske ett försvagande av samma bekännelsemedvetenhet.

2. Det nu sagda hänger naturligtvis ytterst intimt samman med nästa faktor: *statskyrkosystemets och delvis folkkyrko-tänkandets roll*.

Jag kan här inte gå in i detaljer. Saken är egentligen självklar. Sverige kan idag inte äga någon konfession som stat, men vi har behållit en statskyrka. Dennas bekännelseprägel måste rimligen därmed försvagas. Den aktuella debatten visar detta för övrigt med all önskvärd tydlighet. Den billingska folkkyrkosynen förlägger vidare bekännelsemomentet främst till den enskildes inre bejakelse, även om själva folkkyrkostrukturen motiveras med den evangeliska bekännelsen. Här kunde mycket vara att säga, men jag får stanna vid dessa nakna påståenden. Givetvis är den individuella bekännelsen kanske mer viktig idag än någonsin, men den är dock kyrkligt sett alltid bara en del av kyrkans och församlingens egen gemensamma.

b. Så till de positiva faktorerna: Vad är det i Svenska kyrkans aktuella verklighet, som likväl lämnar *rum för bekännelsen* och skänker denna *verbala former*? Här vill jag peka på tre ting:

1. *Gudstjänsterna* ger alltså rituell uttryck för tron, och de nya gudstjänstformerna ger nya verbaliseringar, som kan verka befrämjande på bekännelsemedvetenheten. För att få ett grepp om Svenska kyrkans tro idag, bör man alltså inte minst studera de liturgiska formlerna. Viktigt är då, att dessa alltmer fått en interkonfessionell prägel och därför minskat det lutherskt konfessionella i bekännelseutbudet.

2. *Psalmskatten* ger alltså älskade, viktiga och fångande uttryck för tron. De gamla psalmerna är här naturligtvis betydelsefullare i en situation, då katekeskunskapen minskat starkt. Men de nya psalmerna och sångerna ger framför allt nya verbaliseringar, som man också måste intensivt studera, om man vill veta mer om Svenska kyrkans tro idag. Här kan dock allmänt två

iakttagelser göras: a) De nya psalmerna är bekännelsemässigt sett ofta innehållstommare än de äldre; b) liksom de nya liturgiska texterna har de nya psalmtexterna fått en mer utpräglad interkonfessionell karaktär.

3. *Böneskatten* ger alltså ytterst viktiga uttryck för tron och former för bekännelse. Detta gäller naturligtvis i hög grad den reviderade bönboken, som också är en viktig källa till kunskap om Svenska kyrkans tro idag. Också här är det interkonfessionella draget starkt. Men därtill kommer en viktig ny trend: en också i Svenska kyrkan påtaglig ny villighet att formulera böner för skilda situationer. Tänk på samlingen "Svenska folkets böner" för några år sedan! Dessa innebär en verkligt ny form för den individuella och gemensamma bekännelsen, som ofta klart och tydligt innehåller de tre elementen: förändring, försvar och förkunnelse.

Till sist måste så en viktig fråga ställas om Confessio Augustana med anledning av dennas 450-årsjubileum 1980. Vilken roll kan CA och dess firande få i relation till

hela den problematik, som här antydningvis behandlats?

Så mycket torde i varje fall stå klart, att i dagens situation i Svenska kyrkan CA inte bör få behandlas bara som ett historiskt dokument eller som en av pietetsskäl övertagen bekännelse, om den skall tillåtas i någon mening vara vägledande även i fortsättningen, både när det gäller bekännelsebildningen och som uttryck för den förblivande bekännelsemedvetenheten. Den måste i stället med hjälp av nya tolkningar aktualiseras och integreras i en — ekumeniskt och fromhetsmässigt — ny medvetenhet för vår tid, en tid där vår kyrka självklart bara ingår i ett vida större sammanhang. Är det inte ett tidens tecken, att man just nu i Europa arbetar på en katolskluthersk kommentar till CA, som söker få fram denna bestående och tidsaktuella relevans? Skall vi bekänna idag med förnyad frimodighet — i en situation där på nytt de tre elementen förändring, försvar och förkunnelse erfars som angelägna — kan det rimligen inte ske i isolering utan i dialog. Rätt förd dialog utslätar inte, utan profilerar.

Sakrament och ämbete

AV HOLSTEN FAGERBERG

Ämbetet spelar en avgörande roll både för kyrkans enhet och sakramentsförvaltningens giltighet i den nutida ekumeniska diskussionen. I de luthersk-katolska samtalen i Förenta staterna konstateras, hur ämbetet aktualiserades i många sammanhang. Även då dogmatiska utsagor diskuteras, blev ämbetets roll ofrånkomligt föremål för överläggningar. Likaså kunde samtalen om kyrkan och sakramenten inte komma förbi ämbetsproblematiken.¹ I Kyrkornas världsråds försök att fastställa kriterier för kyrkans enhet intar ämbetet likaledes en nyckelposition.² Det enda egentliga undantaget i modern tid utgör Leuenbergkonkordin, som låter Ordets rätta förkunnelse och sakramentens rätta förvaltning utgöra kriterier för kyrkans enhet enligt den modell CA 7 anger. Men inte heller Leuenbergkonkordin kommer helt ifrån ämbetsfrågan. Utan att vara kyrkoskiljande anses ämbetet ha karaktär av en läropunkt, som fordrar fortlöpande överväganden. Det behandlas därför i flera av de pågående lärosamtalen i nom Leuenbergkonkordins ram.

Innan vi går in på förhållandet mellan sakrament och ämbete skall vi se vad Augsburgska bekännelsen och dess Apologi säger dels om sakramenten, dels om ämbetet. Först därefter kan förhållandet dem emellan förstås.

1. Sakramenten

I dagens diskussionsläge är det angeläget

med en påminnelse om Sakramentens centrala betydelse för luthersk teologi och evangeliskt kyrkoliv. Luthers tänkande var i stor utsträckning en dopteologi. För hans personliga del utgjorde dopet både en utgångspunkt och ett värn. I dopet får rättfärdiggörelsetron ett konkret uttryck. Barn-dopet utgör ett skydd mot tanken på egna förtjänster och prestationer. Det är ett klart uttryck för frälsningen som en gudsgärning. CA 5 återspeglar väl en central luthersk intention i sitt påpekande om att den helige Ande kommer den troende till del genom ordet och sakramenten såsom medel.

Wolfgang Schwab har i sin undersökning "Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther" (1977) avisat en katolsk kritik, som går ut på att Luther skulle ha varit antisakramental i sin teologi. Motsatsen är fallet. Schwab påvisar övertygande den vikt lutherdomen redan från början tillmäter sakramenten. Luthers sakramentskritik i *De Captivitate* ("Om kyrkans babyloniska fångenskap" 1520) riktade sig mot ett falskt bruk av sakramenten, inte mot sakramenten som sådana. Schwab åskådliggör, hur den nya sakramentsförståelsen uppstod, negativt som kritik mot rådande missförhållanden,

¹ Um Amt und Herrenmahl Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch (1974), 71.

² One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry (1975), sv. övers. Dop, nattvard, ämbete (1975), 29 ff.

positivt som en ny förståelse av sakramentens innebörd. Den nya insikten växte fram i och med upptäckten av sambandet mellan löftesord och tro. Upptäckten var knuten till botsakramentet.

Delade meningar hade under medeltiden rätt om botsakramentets innebörd i allmänhet och absolutionens roll i synderhet. Botens sakrament sönderföll i två inbördes sammanhängande delar, den subjektiva botakten (ånger, bekännelse, gottgörelse) som med aristotelisk terminologi kallades sakramentets *materia*, och avlösningsordet, som med hjälp av samma terminologi kallades botsakramentets *forma*.³ En kärnfråga var, hur förhållandet mellan botakten och absolutionen skulle förstås. Länge var tonvikten förlagd till botens subjektiva sida, botaktens *contritio* (ånger), *confessio* (bekännelse) och *satisfactio* (gottgörelse). Den prästerliga avlösningen uppfattades som en *deklaration* av den syndaförlåtelse (avlösning) Gud hade utfärdat i och med den botfärdiges ånger. Den s.k. *deklaratoriska* tolkningen av avlösningen företrädde av Petrus Lombardus (†1160) och ockhamisten Gabriel Biel (†1495).

Tyngdpunkten i denna botuppfattning låg på människans prestation i ångern och satisfaktionen. Botsakramentet tolkades som en förtjänstfull gärning.

Luther utvecklade sin nya sakramentsuppfattning i uppgörelse med botteologin. Det skedde i samband med upptäckten av löftesordet i Mt 16: 19: "Jag skall giva dig himmelrikets nycklar ... vad du löser på jorden skall också vara löst i himmelen" (jfr Mt. 18: 18 och Jh. 10: 23). Luther ansåg logiet ha samband med nyckelmakten och avlösningen i botsakramentet.

Från och med den upptäckten var den deklaratoriska tolkningen av avlösningen otillräcklig. När avlösningens "jag förlåter dig dina synder" (*ego te absolvo*) uttalas, är inte bara de kyrkliga och timliga straffen röjda ur vägen. Löftet om syndernas förlåtelse kommer från den treenige Guden och gäller inför honom. Avlösningen uppfattas som ett personligt löfte om syndernas förlåtelse. I avlösningens ögonblick skapas den nya situationen under förutsättning att

löftet mottages i tro. Därmed var två huvudbegrepp för den nya sakramentsförståelsen givna: ordet, dvs. löftesordet och tron (*promissio et fides*). Löftesordet är kreativt, aktivt skapande och det omfattas av tron.

Tankarna på löftesordet och tron som två väsentliga inslag i ett sakrament utvecklades av Luther i *De captivitate* (1520). Där understryker han, att sakramentens speciella kännetecken är just löftet. Dopet är ett tecken och i tecknet är löftet inneslutet som dess viktigaste egenskap. Luther vidhöll samma uppfattning under hela sin reformatoriska gärning, men i uppgörelse med reformationens vänsterflygel betonade han senare starkare två andra aspekter. Ett sakrament skall vara befallt eller instiftat av Kristus. Om befallningsordet fogas till ett yttre tecken eller element, så uppkommer sakramentet, enligt den av Luther ofta citerade augustinusfrasen *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (ordet kommer till elementet och så uppstår sakramentet). Till elementen räknade Luther vattnet, brödet och vinet. Då boten saknar element, kan den enligt Luthers senare uppfattning inte inrangeras bland sakramenten.

På denna punkt framträdde en olikhet mellan Luther och Melancton i CA och Apologin. För Melancton utgjorde löftet, befallningen och handlingen huvudsaken. Han fick därmed inte samma svårigheter som Luther att definiera på vad sätt Kristus är närvarande främst i nattvarden. Skillnaden mellan de båda reformatörerna har starkt markerats i tidigare forskning. Melancton ansågs både öppna en kompromissens väg fram mot calvinsk-reformert nattvardslära och inleda utvecklingen fram till den lutherska ortodoxin. Det är fullt sannolikt att skäl kan anföras för båda uppfattningarna. Vad som däremot sällan uppmärksammas är, att Augsburgska bekännelsens och Apologins position i sakramentsförståelsen nära anknyter till Luther i hans tidiga reformatoriska skrifter. Tydligt betonas i CA och Apol. de båda polerna

³ Språkbruket anses återgå till Hugo av St Cher, dominikan, död 1263.

löftesordet och tron.

"Sakramenten är instiftade ... till att vara tecken och vittnesbörd om Guds vilja mot oss för att uppväcka och befästa tron ... Därför skall sakramenten brukas så, att den tro kommer till, som tror löftena" (*Sacramenta instituta /sunt/... ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem ... Itaque utendum est sacramenta ita, ut fides accedat, que credat promissionibus* CA 13, 1). Sakrament kallar vi de heliga handlingar, som är befallda av Gud och till vilka är fogade ett löfte om nåd (Apol. 13, 3: *sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae*). Sakramenten är tecken på syndernas förlåtelse (Apol. 12, 42: *signa remissionis peccatorum*).

Löftet är alltså den ena polen, den andra är tron. Redan i resolutionerna rörande avlatsteserna (1518) återgav Luther en formel, vars ursprung är osäkert.⁴ Möjligen kan den härledas ur en formulering hos Augustinus eller också återger den helt enkelt ett talesätt: *non sacramentum sed fides sacramenti justificat*. Formeln upprepas av Luther 1519 (Eyn Sermon von dem Sakrament der Puss) och 1520 (*De captivitate*). Apol. 13, 23 knyter an till samma formel och lägger den i Augustinus mun: *ait Augustinus, quod fides sacramenti, non sacramentum iustificet*.

Den nu skisserade bakgrunden i löftesordet och tron utgör stommen i den reformatoriska sakramentsuppfattningen, så som den presenteras i CA och Apol. Till den huvudlinjen fogar sig väl andra utsagor och sammanhang. Ett sakrament är ett *verbum visibile*, ett synligt ord. Uttrycket hämtade Melanchton från Augustinus.⁵ Med det synliga ordet avsåg han löftesordet.

Ett sakrament är en gudomlig handling som är befalld av Gud (*habet mandatum Dei*) och förbunden med ett löfte om nåd (Apol. 13, 3). Sakramenten är tecken på och vittnesbörd om Guds vilja mot oss och genom dem påverkas hjärtat till tro (Apol. 13, 1). Deras specifika egenskap är att vara uttryck för en gudomlig gärning. Sakrament är en ceremoni eller helig handling genom vilken Gud ger det som de till den heliga hand-

lingen knutna löftena utlovar. Dopet är på detta sätt en handling, i vilken Gud verkar genom sin tjänare och skänker oss sina gåvor, dvs. syndernas förlåtelse.⁶ Också dessa föreställningar kan återföras till Luthers ungdomsskrifter. I *De captivitate* skriver han: "anse den officierande människans person bara som Guds ställföreträdande verktyg, genom vilket den i himlen tronande Herren med sina egna händer neddoppar dig i vattnet. Han utlovar dig syndernas förlåtelse i det att han på jorden talar till dig med människoröst genom sin tjänares mun" (WA 6, 530).

Det föreligger ett djupt inre samband mellan övertygelsen om dopet som ett gudomligt verk och den lutherska förkunnelsen om rättfärdiggörelsen genom tron. Guds rättfärdighet, *iustitia Dei*, är Guds gärning och gåva. Dopet är på samma sätt en gudomlig gärning. I Apologin framhåller Melanchton med stort eftertryck sambandet mellan rättfärdiggörelsen och botläran. Ty detta är den främsta artikel (dvs. att människan mottar syndernas förlåtelse genom tron), om vilken vi ligger i strid med våra motståndare. Kunskapen härom anser vi nödvändig för alla kristna. Lärorna om boten och rättfärdiggörelsen är på det allra närmaste besläktade med varandra (Apol. 13, 59).

Av denna anledning räknar CA och Apologin (liksom den unge Luther) boten i betydelse av absolution till sakramenten. Boten uppfyller kriterierna. Den är en helig handling som är befalld av Gud och till vilken är fogad ett löfte om nåd.

2. Ämbetet

Ämbetet är organiskt knutet till sakramenten. Det är *ministerium verbi et sacramentorum aliis porrigendorum* (ordets och sakramentens tjänst). (Apol. 13, 7).

Den utförligaste diskussionen om ämbetet finns i *Tractatus de potestate papae*, där

⁴ Schwab (1977), 100.

⁵ Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (1965), 174.

⁶ Apol. 24, 18.

Melanchthon försvarar det evangeliska predikoämbetet och den presbyterala ordinationen med argument hämtade från Skriften och traditionen (Hieronymus).

Det saknas anledning att här gå in på argumenteringen i traktaten om påvens makt (*potestas*). Apologin 13,7 avgränsar ordets och sakramentens tjänst (ämbete) åt två håll. Dels tar Melanchthon här avstånd från det romersk-katolska ämbetet, dels från en uppfattning, som var företrädd inom reformationens vänsterflygel.

Det katolska ämbetet betecknas som ett levitiskt offerämbete. Det är en sakrificiell tjänst. Det sakrificiella betecknas som en väg från människan till Gud. Sacrificium (offer) är en ceremoni eller helig handling, som vi utför åt Gud för att ära honom (Apol. 24, 18). Inom parentes kan påpekas att också denna kontraposition mellan sakrament och offer går tillbaka till den unge Luther ("Man får alltså inte sammanblanda . . . sakramentet och verket, testamentet och offret, emedan det ena kommer från Gud till oss genom prästens tjänst och kräver tro, den andra utgår från vår tro till Gud genom prästen och kräver bönhörelse. Den första stiger ned, den senare stiger upp" WA 6, 525: 13 ff.).

Intressant vore för övrigt att undersöka sambandet, idéhistoriskt och liturgiskt, mellan det gammaltestamentliga och det kristna prästämbetet. Med den levitiska tolkningen av prästämbetet följer enligt Apologin offerföreställningen och tanken på förtjänster (*merita*). Därför är kyrkans präster (*sacerdotes*) inte kallade att såsom prästerna i den gammaltestamentliga lagen offra för folket för att därigenom förtjäna syndernas förlåtelse, utan de är kallade att lära och förkunna evangeliet och utdela sakramenten till folket (Apol. 13, 9).

Den andra ytterligheten företräddes av de s.k. entusiasterna. De var väl kända inom reformationens vänsterflygel. Deras uppfattning var, att vem som helst bland de troende utan kyrklig kallelse och sanktion kunde förkunna ordet och förvalta sakramenten. De förblandade det allmänna prästadömet med det särskilda ämbetet. Inte bara Melanchthon utan också Zwingli och

Calvin vände sig kritiskt mot en sådan uppfattning. Den radikala synen levde kvar inom socinianismen och dök på nytt upp i radikalpietismen. En huvudpunkt för Luther och Melanchthon var, att den helige Ande förmedlas genom ordet och sakramenten. Tron kommer av predikan enligt Rom. 10: 14—17. Därför behövs budbärare. De representeras av *ministerium verbi et sacramentorum*. Predikoämbetet skall äras. Det behövs som motvikt till de förryckta människor, som drömmer om att den helige Ande skulle skänkas dem inte genom ordet utan på grund av deras egna förberedelser, om de sitter sysslolösa och tysta i mörka rum och väntar på upplysning, alldeles som entusiasterna fordom gjorde och anabaptisterna gör det i närvarande tid (Apol. 13, 13).

Vad detta ämbete positivt är, har många gånger blivit dokumenterat och utlagt. Ett försök till en komprimerad sammanfattning föreligger i andra bandet av Theologische Realenzyklopädie artikel Amt.⁷ En god sammanfattning med allt relevant material finns också i Heinz Schüttes bok Amt, Ordination und Sukzession (1974).

I motsats till den radikala gruppen inom reformationen och med den romersk-katolska kyrkan företräder CA och Apologin uppfattningen att kyrkan har ett av Gud instiftat ämbete. I motsats till den romersk-katolska tolkningen ger CA ämbetet ett nytt innehåll. Det är med den kända formuleringen i CA: *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*. Uttrycket är en terminus technicus för ett funktionellt uppfattat ämbete. Dess fullmakt (*potestas*) vilar i ordet och sakramenten. Vad ämbetet uträttar beror inte på en personlig kvalitet utan på ordet och sakramenten, i vilkas tjänst den av kyrkan valde och ordinerade tjänaren står. Det avgörande är att den ordentligt kallade tjänaren bär fram ett fulltonigt evangelium. Denna funktionella ämbetstolkning utgör förklaringen till att CA 5 så snabbt övergår från ämbetet till ordet och sakramenten.

⁷ Theologische Realenzyklopädie II, 553—573 (artikel Amt).

Vad ämbetet konkret innebär kan åskådliggöras i anknytning till en tolkning av Lk. 10: 16 och prästens funktion i botsakramentet. Lk. 10: 16 ("Den som hör er, han hör mig") har traditionellt ansetts gälla ämbetet. Så sker också i Apologin. I sin utläggning ser Melanchthon här bekräftat, att prästen inte har egen utan en funktionellt begränsad fullmakt. Apostlarna och deras efterföljare skall predika och undervisa så att Kristi stämma blir hörd. *Requiritur enim Christus, ut ita doceant, ut ipse audiat, quia dicit: Me audit. Igitur suam vocem, suum verbum vult audiri, non traditiones humanas.* ("Ty Kristus kräver, att de skall predika och lära så, att man hör honom själv, och därför säger han: 'Han hör mig.' Därför vill han att vi skall lyssna till hans röst och hans ord, men inte till människostadgar." Apol. 28, 19).

I praktiken betyder detta, att den trenige Guden uttalar förlåtelseorden genom 'prästens' avlösning. Gud fordrar, "att vi tror på denna avlösning som på en från himmelen ljudande röst, och att denna tro på Kristus verkligen erhåller och undfår syndernas förlåtelse" (*requirat Deus fidem, ut illi absolutioni tamquam voci suae de coelo sonanti credamus, et quod illa fides vere consequatur et accipiat remissionem peccatorum* CA 25, 4). 'Prästen' skall uttala förlåtelseordet men har ingen fullmakt att kräva en fullständig uppräknings av synderna. Då 'prästen' inte är en domare behöver han inte känna alla synder för att kunna uttala avlösningens ord (CA 25, 10—11). De uppgifter som är ämbetet ålagda är att låta Kristi röst bli spord i predikan, sakramentsförvaltning och avlösning. Sker detta, är 'prästens' personliga kvalifikationer av underordnad betydelse. Avgörande är att evangeliets löftesord blir hörda. I denna begränsade mening handlar 'prästen' å Kristi vägnar och representerar honom (*repraesentant Christi personam* Apol. 7, 28).

I linje härmed ligger också det anti-hierarkiska draget. Skillnaden mellan präst och biskop grundades på mänsklig rätt men saknade principiell teologisk betydelse. Ämbetet är ett. Den vanligaste beteckningen

på ämbetet är *ministerium*, på tyska oftast återgivet med "Predigtamt". Alla som bekläder ämbetet har i grund och botten samma *potestas* (fullmakt). Utsagan i den tyska texten (CA 28, 21—22) om att också prästerna är skyldiga biskopen lydnad kan inte tillmätas någon principiell betydelse. Den fullmakt som tillkommer biskoparna har prästerna i lika hög grad (CA och Apol. 28). Likheten motiverades genom hänvisning till Mt 16: 18. Enligt detta logion fick alla apostlar samma fullmakt.⁸ Med denna begränsning har Apologin en positiv syn på den episkopala organisationen. Den är inrättad av fäderna i gott och nyttigt syfte (Apol. 14, 1). CA 28 godtar den episkopala organisationsformen.

Sammanfattningsvis kan alltså följande sägas. Mot de radikala grupperna inom reformationen och med den katolska kyrkan företräder CA och Apologin uppfattningen, att kyrkan har ett av Gud instiftat ämbete. Men ämbetet får ett nytt innehåll. Det är *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* (CA 5, 1). Beteckningen är ett fackuttryck för en funktionellt uppfattad tjänst, som har sin fullmakt från Kristus. Dess uppgift är att genom ord och sakrament förmedla den helige Ande som rättfärdiggör den syndare som tror. Detta sker när ordet förkunnas och sakramenten förvaltas. Därmed är också sagt, att tjänsten är inbäddad i kyrkan, vars kännetecken är ordets förkunnelse och sakramentens förvaltning (CA 7).

3. Sakrament och ämbete

Det organiska sambandet mellan sakramenten och ämbetet framgår av beteckningen på ämbetet som "ordets och sakramentens tjänst". CA och Apologin antar, att ett ämbete är instiftat av Kristus. Dess uppdrag och väsen är att förkunna ordet och förvalta sakramenten. Kyrkan har mandat från Gud att insätta 'präster', ("Prediger und Diakonos" kallas de i den tyska texten Apol. 13, 12). Bekännelseskriterierna lägger en påfallande stark vikt vid kyrkans plikt och

⁸ Se vidare Theol. Realenzyklopädie II, 565—566.

rätt att genom kallelse, val och ordination insätta tjänare i ämbetet. Utan att vara *rite vocatus*, ordningsmässigt kallad, får ingen offentligt undervisa eller förvalta sakramenten (CA 14).

Kyrkans plikt grundar CA på Nya testamentet. I nödfall har lekmännen rätt att utöva tjänsten. Normalt skall den dock förvaltas av människor, som är valda av andra människor (Apol. 13, 12, tyska texten). Om det överhuvud skall vara meningsfullt att tala om nödrätt, måste det finnas en gällande rätt. Apol. 14 utvecklar närmare innebörden i *rite vocatus* med anledning av den kommentar de katolska kommentatorerna lämnat till CA 14. I den kommentaren heter det: CA 14 kan accepteras under förutsättning att med *rite vocatus* menas en kallelse enligt god kanonisk ordning. Den får inte ske genom furstligt intrång⁹ eller genom revolutionära handlingar. Apologins argument häremot är följande: (1) De evangeliska vill så långt som möjligt följa kyrkolagen. Men över kyrkolagen står ordet och den rätta bekännelsen. (2) När biskoparna grymt förföljer dem som efterlever den sanna läran, måste denna få prioritet. (3) Kyrkan finns hos de evangeliska, eftersom de undervisar rätt om ordet och förvaltar sakramenten på ett rätt, skriftenligt sätt (Apol. 14, 3) — här tillämpas de kriterier på kyrkans enhet som är omskrivna i CA 7. (4) Denna kyrka har rätt och plikt att kalla innehavare av kyrkans tjänst, och den måste göra det, när ordinarie biskoparna sviker.

Wolfgang Stein¹⁰ antar att ämbetet under den första perioden utövades av redan ordinerade katolska präster. I en predikan 1524¹¹ vidrörde Luther möjligheten av att införa en egen ordination, men först ett årtionde senare skapade han ett ordinationsformulär. Behovet av nya präster blev betydligt större efter sammanbrottet i Augsburg, då rekryteringsvägen via redan ordinerade katolska präster inte längre var tillgänglig.

CA och Apol. lägger främst vikt vid kallelsen (*vocatio*) men ordination genom handpåläggning (*impositio manuum*) är förutsatt i Apol. 13, 12. Akten har bibliskt stöd (*habet mandatum Dei*). Teoretiskt kan

handpålägningsriten tillmätas olika innebörd. (1) Den kan tänkas förmedla en andlig nådegåva, vilken ger den ordinerade en andlig särställning i förhållande till andra kristna. Härtill är knutna föreställningarna om en andlig skillnad mellan klerus och lekmän. (2) Ordinationen kan uppfattas som meddelande av en personlig makt, förmåga eller *potestas*, som gör den ordinerade skickad att förrätta nattvarden och övriga sakrament. Knuten här till är föreställningen om en *character indelebilis*, som kommer den ordinerade till del. (3) Ordinationen meddelar kyrkans fullmakt, *potestas*, att utöva ämbetet. Utöver fullmakten har den prästvigde inga personliga kvalifikationer. (4) Ordinationen är en välsignelsehandling.

De med (1) och (2) betecknade tolkningarna kommer den romersk katolska uppfattningen nära. (3) står närmast den funktionella ämbetsuppfattningen i CA och Apologin.

Rätten att kalla tjänare till den kyrkliga tjänsten tillkommer kyrkan/församlingen. Ordinationen bekräftar den fullmakt Gud genom församlingen ger åt en människa att bekläda *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*.

4. Avslutning

Avslutningsvis skall några randanmärkingar lämnas. För det första: Med den tolkning bekännelseskriterierna ger av ordinationen borde en väg till ämbetserkännande kunna öppnas mellan Svenska kyrkan och de samfund, som har en med denna kyrka samstämmig lärouppfattning. Ett etablerat samfund har nämligen enligt reformatorisk tolkning plikt och rätt att kalla och ordina innehavare till sin tjänst. Så argumenterade och handlade man 1530. Inget talar mot argumentens giltighet fyra-hundra-femtio år senare.

⁹ Confutatio (14) hänvisar som avskräckande exempel till 1 Kon. 12: 31. Se H. Immenkötter, *Die Confutatio der Confessio Augustana* (1979), 111 ff.

¹⁰ Wolfgang Stein, *Das Kirchliche Amt bei Luther* (1974), 179—201.

¹¹ WA 15, 721: 2—5 (Predigt am 21. Sonntag nach Trinitatis (16. Okt.) 1524.

För det andra: Maltarapporten¹² konstaterar i utgångsläget skillnader mellan katolsk och luthersk uppfattning om ämbetet. Språkligt skiljer man sig i frågan, om ordinationen är ett sakrament eller inte. Innehållsligt går meningarna isär, om ordinationen förmedlar en inre kvalifikation eller inte. Samtidigt konstaterar rapporten en konvergens i praxis och tolkning. I båda kyrkorna är handpåläggningen en engångsrit, som inte upprepas. Den funktionella ämbetsuppfattningen är gemensam. Mynligheten ligger i ordet som förkunnas och sakramenten som förvaltas.

För det tredje: Ämbetets nödvändighet skall och behöver inte fördunkla det allmänna prästadömet, som var en nyupptäckt av Luther men bara förblev en ansats i re-

formationsteologin. Accradokumentet¹³ påpekar, att förkunnelsen av evangelium och tjänsten i världen kräver en differentierad insats. Det behövs permanenta och tillfälliga, spontana och institutionella aktiviteter. För att möta dessa behov skänker den helige Ande olika gåvor till kyrkan. Gåvorna ges åt enskilda och åt kyrkan som helhet. Det ämbete man ordinerats till bör betraktas i gudsfolkets sammanhang. Det skall utgöra ett led i gudsfolkets allmänna uppdrag och tjänst åt den kristna gemenskapen och åt världen.

¹² Lars Thunberg—Per Erik Persson, *Evangelium och Kyrka* (1974), s. 90 (nr 59 och 60).

¹³ *Dop, Nattvard, Ämbete. En ekumenisk samsyn* (1975), 32.

LITTERATUR

C. H. J. de Geus: *The Tribes of Israel. An Investigation into some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis (Studia Semitica Neerlandica 18). Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976, 258 sid. Pris Fl. 68.*

Den gammaltestamentliga exegetiken är f.n. mitt uppe i en period av överraskande nyan-satser. Särskilt intensivt griper man sig an med problem, som hänger samman med de vetenskapliga modellerna för forskningens uppfattning av det förmonarkiska Israel. Jämsides med detta historiska arbete går nya försök att nå fram till dateringar av Pentateukmaterialet, varvid en påtaglig tendens till sendateringar av källorna kan märkas.

Varje vetenskap håller sig med sina grundläggande antaganden och modeller, som ibland traderas genom flera forskargenerationer utan att bli föremål för egentlig prövning. I det historiskt inriktade studiet av det äldsta Israel har två antaganden länge haft denna status:

1. Israels ursprung kan förklaras utifrån en erövrings- eller intågsmodell och är att betrakta i ett migrationsperspektiv. Invandrande nomader har så småningom blivit bofasta och övergått till åkerbruk.
2. Israels struktur under domartiden kan beskrivas utifrån amfiktyonimodellen, som ett tolvstamsförbund sammanhållet av en gemensam religion.

Vad som gör de Geus' opus till ett viktigt bidrag till forskningen är att han inte nöjer sig med att upprepa de olika historiska invändningarna mot amfiktyonimodellen som förklaringsinstrument, invändningar som redan formulerats av Fohrer, Lemche, de Vaux och andra, utan ställer in hela problematiken i ett sociologiskt perspektiv. För sitt exegetiska studium har han bl.a. utnyttjat modern etnografisk forskning om fenomenet nomadismen.

Bokens första kapitel handlar om det äldsta Israel i modern historieskrivning. Här ger de

Geus en forskningsöversikt, i vilken han skildrar amfiktyoniteoriens genombrott, nedgång och fall. Han visar fint sinne för vad som är det specifika i varje forskningsinsats och för inte sällan outtalade premisser för olika vetenskapliga attityder. På det sättet ger han läsaren utmärkt hjälp att finna linjerna i den vittförgrenade litteraturen. Särskilt välskrivet är kapitlet om mellankrigsperiodens forskning. Till det faktum, att Noths modell fick sådan genomslagskraft har de Geus två tänkvärda förklaringar: (a) Den formhistoriskt inriktade forskningen medförde ett självklart intresse för en struktur, som utgjorde en potentiell *Sitz im Leben* för allahanda institutioner. (b) Med sin betoning av religionens roll — på bekostnad av sociala faktorer — är Noths modell speciellt lockande för teologer.

Noth antog existensen av två olika stam-system, ett äldre, kallat A, med Josef och Levi, och ett yngre, kallat B, med Efraim och Manasse, båda från förmonarkisk tid. De Geus ägnar ett kapitel åt en intensiv diskussion av dessa slutsatser. Han utgår här från Täublers beaktansvärda argumentering för att beteckningen "Bet Josef" inte kom i bruk förrän under den tidiga monarkien. Denna supplerar han sedan med egna inträngande analyser, som leder honom att sendatera det enligt Noth äldsta systemet med Josef och Levi. Detta uttrycker ett deuteronomistiskt program för restaurationen efter 722 f.Kr. B-systemet med Efraim och Manasse måste dock vara äldre. De Geus stannar för att betrakta detta som en produkt från den tidiga monarkien, och kommer därmed rätt nära S. Herrmanns "riksideologi". Med tanke på teoriens intressanta konsekvenser hade man gärna sett, att förf. ytterligare underbyggt och utvecklat denna kronologiska inplacering av B-systemet.

Det metodologiskt intressantaste avsnittet i boken är kap. 3 om "The unity of Israel". Det äldsta Israels enhet baserades enligt förf. inte på blod, språk eller religion — för att tala med

Herodotos — utan var en etnisk sådan på grundvalen av *connubium* — folket som endogam enhet — och *forum* — folket som en gemenskap med gemensamma rättsregler. Förf. ger i detta kapitel en ingående diskussion av begreppen familj, ätt och stam och orienterar läsaren om den moderna etnografiens studium av nomadismen. Etnograferna har visat, att mönstret inte är en utveckling från herdenomadism till bofast åkerbruk. Herdenomadismen framstår i stället som en speciell utveckling från jordbruk i randområden. Mindre vandringer för att söka nytt bete (*Weidewechsel*) hör inte hemma inom nomadismen utan hör samman med bofast åkerbruk. Dessa iakttagelser föranleder de Geus att starkt ifrågasätta forskningens gängse bild av proto-israeliterna som nomadiserande herdar. I sista hand vill han också göra upp med den traditionella exodus- och intägsmodellen. Mera som en av-sidesreplik klingar medgivandet, att vi kanske trots allt måste tänka oss ett intåg av en till antalet obetydlig och icke närmare identifierbar exodus-grupp (s. 172)). Hans huvudkonklusion är den, att den israelitiska bosättningen i Kanaan är mycket äldre än vad man vanligen menar. Det finns inga arkeologiska belägg för en större invasion av en ny folkgrupp omkring 1200 f.Kr. Kapitlet ifråga innehåller också värdefulla diskussioner av komparativt material från Sydarabien och från Mari samt av fenomenet apiru och av namnet "Israel".

Ett sista, kortare kapitel ägnas åt "The amphictyonic institutions". Huvudresultaten är lätt gripbara: Amfiktyonien förutsätter en central kult, men det går inte att för det förmonarkiska Israel påvisa existensen av en central helgedom. Det heliga kriget är ett teologiskt och litterärt motiv, som inte kan andragas som stöd för amfiktyonihypotesen. Domarna innehade inte ett centralt, amfiktyoniskt ämbete, såsom Noth menade, utan var snarast en sorts tidiga "kommunalråd" i städerna. Någon verklig skillnad mellan "stora" och "små" domare existerade inte.

Noths klassiska teori försvaras fortfarande av en och annan forskare; senast av O. Bächli i ett arbete med titeln *Amfiktyonie im Alten Testament* (Basel, 1977). Med det här recenserade verket har dock kritiken fått en tyngd, som gör det allt svårare att obekymrat vandra vidare i Noths fotspår. De Geus har gett oss ett arbete, som blir särskilt intressant, därför att det tillför den exegetiska debatten nya incitament från modern sociologi och etnografi. Den tidigare exegetiken har visserligen inte

varit främmande för sociologiska perspektiv, något som betygas av arbeten av Weber, Causse, Nyström, Alt m.fl. I den approach, som de Geus (och f.ö. även N. K. Gottwald) representerar, spelar dock utvecklingsmönster och analysmodeller en helt annan roll än tidigare. Detta är ett värdefullt drag, men samtidigt föreligger här ett metodologiskt problem, som förtjänar närmare diskussion: Vilken bärkraft kan vi tillmäta etnografiska och sociologiska mönster — t.ex. nomadismen som en blindgata och inte som en mellanstation på vägen mot bofast åkerbruk — som argument i historiska förklaringar av enskilda fall. Man hade gärna sett, att de Geus gått in på de moderna historieteoretikernas diskussion av "lagars" roll i historiska förklaringar. I denna debatt kan man skönja en positivistisk linje, som hävdar alla vetenskapers metodologiska enhet, och en mera "idealistisk", som ser en skillnad mellan nomotetiska vetenskaper, som söker etablera, "lagar", och idiografiska vetenskaper, som hävdar det historiskt unika. På svenska föreligger en god diskussion av hörande problem i G.H. von Wright, "Om förklaringar i historievetenskapen", som ingår i *Studier i historisk metod 4: Historiska förklaringar* (Oslo, 1969, s. 7—24). Under alla omständigheter har de Geus presterat ett viktigt opus, men frågan är om han tillräckligt beaktat, att sociologiska "mönster" och historiska "lagar" ingenting annat är än generaliseringar utifrån ett trots allt ändligt antal fall. Det är tacknämligt, att han stämmer upp nya signaler, men när forskningen lämnar tolvtonssystemet, blir det förmodligen nödvändigt att ytterligare diskutera vissa aspekter av den harmonilära, som skall läggas till grund för den nya musiken!

Tryggve N. D. Mettinger

Clines, David J. A.: *The Theme of the Pentateuch. Journal for the study of the Old Testament. Supplement Series 10. 152 sid. Sheffield 1978.*

Författaren till detta arbete har tagit som sin uppgift att ange vad som är pentateukens genomgående tema. I bokens kap. 4 beskrivs detta sålunda: "The theme of the Pentateuch is the partial fulfilment — which implies also the partial non-fulfilment — of the promise to or blessing of the patriarchs. The promise or

blessing is both the divine initiative in a world where human initiatives always lead to disaster and a re-affirmation of the primal divine intentions for man." Detta tema är i sin tur tredelat. I Genesis gäller det huvudsakligen avkomma under det att löftet i Exodus och Leviticus mera avser relationen mellan Jhwh och Israel. I Numeri och Deuteronomium slutligen är det löftet om landet som är det dominerande. Dessa föga kontroversiella utsagor torde väl de flesta som läst bibeln kunna hålla med om, samtidigt som man knappast vill räkna denna bok till de största forskarbragderna inom GT-exegetiken. Det är också bara ett 30-tal av bokens sidor som användes för att framföra huvudtesen. Därefter får Gen. 1—11, som faller litet utanför ramen behandlas för sig. Här finns åtminstone två olika teman: "spread of sin — spread of grace" och "creation — uncreation — recreation".

Författaren verkar inte att ta avstånd från de ordinarie källsöndringshypoteserna, ett kapitel ägnas åt pentateuchen sedd som J/E, D och P, men arbetar med de fem moseböckerna i den för oss föreliggande slutredigerade formen.

Till det intressantare i boken hör den diskussion med von Rad, som tas upp i bokens åttonde kapitel, angående existensen av en hexateuch, vilket ju innebär att även Josuaboken räknas som en "sjätte mosebok", där löftet om landet får sin uppfyllelse. Eftersom Clines inte vill räkna Josuaboken som en avslutning på pentateuchen får moseböckerna ett öppet slut, där löfterna är delvis fullbordade men delvis står kvar ofullbordade.

Stig Norin

Claus Westermann: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Grundrisse zum Alten Testament Bd 6 (Das Alte Testament Deutsch-Ergänzungsreihe)*. 222 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.

De hittills mest lästa gammaltestamentliga teologierna — åtminstone i Lund — är von Rads och Jacobs. Problemet med von Rad är omfånget (två stadiga volymer) och inte heller Jacob är helt idealisk. På senare år har vi fått ett flertal envolymsteologier, bland vilka märks Zimmerlis Grundriss der alttestamentlichen Theologie och Fohrers Theologische Grundstruktur des Alten Testaments (se även min

artikel i denna tidskrift 1977, s. 76 ff.).

Till dessa läggs nu Westermanns här nämnda arbete. Förf. bestämmer den gammaltestamentliga teologins uppgift som att sammanfatta och göra en syntes av allt vad Gamla testamentet i alla sina delar säger om Gud. Det är däremot inte möjligt att fastställa en teologisk mittpunkt i Gamla testamentet. Denna metodiska ansats är inte originell. Det är däremot författarens tes att de bibliska skrifternas tredelning (lag, profeter, skrifter) bör få ett genomslag i framställningen.

En nyckelutsaga för Westermann är att Gud är en räddande och välsignande Gud. De båda aspekterna dominerar under olika epoker av Israels historia. Särskilt utförligt uppehåller sig förf. vid skapelsen och citerar därvid ymnigt ur sin väldiga kommentar till Gen. 1—11 i *Biblischer Kommentar*. Hans tidigare dokumenterade insikt i det profetiska formspråket avsätter även intressanta aspekter. En omfångsrik avdelning har rubriken *Die Antwort*, där bl.a. psalmerna behandlas. Kulten ägnas utförlig uppmärksamhet, medan vishetslitteraturen blir mera kortfattat behandlad.

På snart sagt varje sida märker man att det är en erfaren och kringsynt gammaltestamentlig exeget som för pennan. Westermanns teologi torde vara den bästa envolymsteologi som för närvarande är tillgänglig.

Sten Hidal

Othmar Keel: *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes. 6, Ez. 1 und 10 und Sach. 4*. *Stuttgarter Bibelstudien 84/85*. 410 sid. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1977.

I syfte att förstå bibeltexten har den exegetiska forskningen med stor energi bearbetat nästan allt material som står oss till buds från den forntida Främre Orienten. En typ av arkeologiskt material har emellertid inte utnyttjats i nämnvärd grad: den samtida bildkonsten. En av förklaringarna till denna exegetiska återhållsamhet torde vara det gammaltestamentliga bildförbudet. Den mosaiska härkomsten av detta har emellertid ifrågasatts, och i själva verket finns det flera slående paralleller mellan vissa gammaltestamentliga texter och den främreorientaliska bildkonsten.

Utifrån denna iakttagelse har professor Othmar Keel vid universitetet i Freiburg/Schweiz

byggt upp en hel "ikonografisk exegetik". Före detta arbete har han publicerat *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen* (1972; även på engelska) och en undersökning av "Image der Widersacher in den Individualpsalmen". Åtskilligt torde för framtiden vara att vänta från Keel och den ikonografiska skola han byggt upp i Freiburg.

I föreliggande arbete analyserar han ingående tre texter med särskild affinitet till samtida orientaliska sigill: Jes. 6, Hes. 1 och 10, Sak. 4. I den slösande rikt illustrerade framställningen (257 avbildningar jämte flera foton!) uppvisar han på punkt för punkt hur dessa skildringar av det gudomliga majestätet är beroende av sedan länge etablerade bildframställningar i egyptisk och mesopotamisk konst. I och för sig ligger inget märkligt i detta, ej heller något oväntat. Israel levde inte i ett vacuum (även om Wellhausen et consortes tycks ha trott det) utan stod på många sätt i en nära förbindelse med sin omgivning, inte endast den kananeiska. Keel belägger detta på ett övertygande sätt. Inte minst gäller detta den notoriskt svårtolkade skildringen i Hes. 1 och 10, där Keel även genom sin infallsvinkel kan göra ett vägande inlägg i den intensiva debatten kring denna boks litterära problem (i mycket bekräftar han här Zimmerlis slutsatser).

Det ikonografiska materialet från denna tid och denna kulturkrets är mycket rikt. Inte sällan är det även svårtolkat, och ibland kan givetvis Keels tolkningar av de åldriga bilderna diskuteras. I det stora hela är emellertid argumentationen övertygande. Lägg därtill att boken är skriven med en fräsch och spänstig stil, så torde detta arbete vara rekommenderat nog.

Sten Hidal

Hans Walter Wolff: *Dodekapropheton 3. Obadja und Jona. Biblischer Kommentar Altes Testament Bd XIV/3. 161 sid. Neukircher Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977.*

Om Obadja, den minsta boken i Gamla testamentet, kan väl inte finnas så mycket att säga. Men faktum är att det enda kapitlet rymmer en mängd av frågor, inte minst vad gäller kompositionen. I föreliggande kommentar ägnar Wolff 51 s. åt de 21 verserna.

Om Jona har det skrivits mycket och oenighet råder om hur boken skall förstås. Wolff karakteriserar den som en ironisk-didaktisk novell med efterexilisk tillkomsttid, vilket förefaller övertygande. Måhända hade något mer uppmärksamhet kunnat ägnas åt L. Schmidts intressanta tes (i *De Deo. Studien zur Literaturkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen. 18, 22 ff. und von Hi. 1: ZAW Beih. 143, 1976*), enligt vilken Jona är ett av de mycket få exemplen i Gamla testamentet på "berättigad dogmatik".

Detta är den tredje volymen i Wolffs kommentar till de tolv profeterna. Den utmärks liksom de båda föregående om Hosea och Joel/Amos) av ett föredömligt inträngande i texten och en sober exeges.

Sten Hidal

Hans Wildberger: *Jesaja Kapitel 13—27. Biblischer Kommentar Altes Testament Bd X/2. 1039 sid. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978.*

Att femton kapitel i Jesaja ägnas en utläggning på 1039 tätttryckta sidor vittnar inte endast om den hebreiska textens svårighetsgrad utan även (åtminstone i detta fall) om en föredömligt grundlig exeges. Det torde vara svårt att någonsin kalla en bibelkommentar fullständig, men i detta fall är man frestad därtill.

Det är givetvis svårt att recensera ett så stort arbete, men så mycket är helt klart, att envar som vetenskapligt sysslar med Jesaja i denna volym har ett outhärligt hjälpmedel. Dispositionen är den vanliga i *Biblischer Kommentar*-serien: text med mycket utförlig textkritik, form, ort, kommentar och "Ziel". Förf. går en försiktig balansgång när det gäller den intrikata frågan om hur mycket i dessa texter, som kan gå tillbaka till Jesaja. Han har noterat Erlandssons avhandling *The burden of Babylon* (1970), där en jesajansk härkomst av 13,2—14,23 hävdas, men är inte övertygad.

Kort sagt: den förnämliga serien *Biblischer Kommentar* har genom denna gedigna kommentar förts ännu ett steg mot det fullbordande, som varje exeget med förväntan ser fram emot.

Sten Hidal

Magne Saebø: *Gjennom alle tider. Det gamle testamente i kirken. Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag — Oslo — 1978. 176 sid.*

Magne Saebø: *Ordene og Ordet. Gammentestamentlige studier. 216 sid. Universitetsforlaget, Oslo, 1979.*

Här anmäles två böcker av den lärde och produktive professorn i Gamla testamentets exegetik vid Menighetsfakulteten i Oslo, Magne Saebø. Den första, *Gjennom alle tider*, är något så ovanligt som en gammaltestamentlig predikosamling. Den innehåller ett föredrag som principiellt behandlar predikan över gammaltestamentliga texter samt tjugo predikningar. Dessa är arrangerade i tre avdelningar: predikningar över historiska texter, profettexter och psalmer. Då det är ett vanskligt företag att recensera predikningar, vill jag här endast anbefalla boken till det bästa. Den ansluter sig väl till de två tidigare volymerna. Så sier kirkens Herre — Med Det gamle testamente på prekestolen.

Den andra boken, *Ordene og Ordet*, innehåller omtryck av vetenskapliga artiklar, som tidigare varit publicerade i olika tidskrifter och festskrifter. Någon har tidigare inte varit publicerad. Här finner man bland annat Saebøs bidrag till *Festschrift Gerleman* (om den mäsoretiska textens uppkomst) och *Festschrift Ringgren* (om den gammaltestamentliga teologins strukturering). Det är värdefullt att få dessa artiklar (tretton till antalet) samlade i denna behändigade volym.

Sten Hidal

Kirsten Nielsen: *Yahweh as Prosecutor and Judge. Supplement Series 9 JSOT, Sheffield, 1978, 104 s.*

Gattung och Sitz im Leben är två välkända termer från det formkritiska arbetet med GT. Det form-kritiska arbetet har nått sina främsta resultat inom psalmforskningen. Men redan Hermann Gunkel insåg att svaren på de formkritiska frågorna inte endast kunde bidra till förståelsen av psalmerna utan även till andra delar av GT till exempel profetböckerna. Gunkel själv isolerade en rad litterära former som var typiska för profeterna, en av de formerna kallade han *Gerichtrede* (lawsuit, sv. rättstal). Det är om denna Gattung och främst dess Sitz im Leben som föreliggande bok hand-

lar. För Gunkel var svaret på vilken Sitz im Leben som rättstalen hörde samman med enkel att besvara. Formen hade sitt ursprung i den profana rätten in porten (dvs. i den lokala domstolen). Profeterna brukade denna form för att proklamera sitt budskap varhelst människor samlades. Om existensen av Gunkels Gattung *Gerichtrede* har det inte debatterats men desto mera om den Sitz im Leben som han dels angav som "ursprunglig" och dels om den förhånden varande "varhelst människor samlades". Würtwein har i en rad arbeten (från 40- och 50-talen) sökt visa att inte endast rättstalen har sin ursprungliga Sitz im Leben i kulten utan även att profeterna framförde dem inom kultens ram. Det tredje och sista förslaget som här skall nämnas är fransmannen Harvey's. Han har främst med hjälp av hettitiska vasallfördrag visat att den internationella rättens regler vid brott mot fördrag/förbund visar påtagliga överensstämmelse med profeternas rättstal. Den ursprungliga Sitz im Leben, enligt Harvey var alltså, den internationella rätten. Men något svar på var profeterna framförde sitt budskap ger inte Harvey.

Vad nu Kirsten Nielsen gjort i sin licentiatavhandling, är att hon sökt finna en gemensam nämnare för dessa rättstal. Hon har medvetet sökt att komma ifrån de låsningar, som debatten om profeternas rättstal råkat in i. Det textmässiga underlaget för hennes tes utgörs av Jes. 1, 2—3; 3, 13—15 Hosea 2, 4—17; 4, 1—3 samt Psalm 50. I detta relativt ringa material finner hon så sin gemensamma nämnare. Texterna kan alla på något sätt förknippas med förbundet och är "strongly ideologically dependent on the cultic themes which have to do with the renewal of the covenant between Yahweh and Israel" (s. 50). För Kirsten Nielsen liksom för många andra forskare som arbetar "along Scandinavians lines" är det också en självklarhet att förbundsförnyelsen och årsfesten i Israel egentligen var en och samma högtid. Men tesen om rättstalens Sitz im Leben i förbundsförnyelsefesten tvingas författaren dock uppge på grund av alltför svaga bevis "The Prophets Rib (sv. rättstal) however is not to be understood as an established element in the liturgy". Det är ärligt och uppriktigt att erkänna att den tes man arbetar efter inte är bärkraftig. Men även mot det material, som förf. anser vara bärkraftigt, kan kritik riktas. Som exempel kan här nämnas författarens exeges av Jes. 1, 2—3, där hon är angelägen om att få så många indicier som möjligt på ett samband mellan texten och förbundet.

Ett av argumenten, vilket hämtas från Johannes Pedersens verk 'Israel' (1920), är att peša med be "is used to designate breach of covenant" (s. 29). Det är visserligen sant att även vanliga "syndord" kan brukas om att bryta mot förbundet. Det är emellertid inte fallet med peša men väl för awón och chattá (vilket visats av M. Weinfeld i hans bok *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, (1972) s. 111 n. 3 samt i hans artikel berith i TWAT). Likaså är det nog ganska riskabelt att utan vidare tala om förbund före den deuteronomistiska perioden vilket författaren gör. Detta med hänsyn till G. Fohrers (1966) och L. Perlitts (1969) arbeten om förbundet och förbundsteologin. Vidare borde hon ha sökt underbygga sitt påstående om förbundet "That the theological expression of the concepts is late does not necessarily imply that the concepts themselves are". Helt omöjligt är givetvis inte resonemanget (se t.ex. D. J. McCarthy i *Biblica* 53/1972 s. 110—121) men om tesen är att det finns en bestämd relation mellan, i detta fallet, de pre-deuteronomistiska profeternas rättstal och förbundet räcker det knappast med att i en fotnot konstatera att en av de båda förutsättningarna inte nödvändigtvis är omöjlig! Märkligt är också att författaren inte låter sin bok utmytna i en slutsats, utan istället ger en framställning av den gudsbild, som avtecknar sig i ljuset av profeternas rättstal. På plussidan måste noteras att boken är en utmärkt introduktion till diskussionen om rättstalsens Sitz im Leben och de problem som aktualiseras i detta sammanhang.

Bengt Karlgren

Stig Lindhagen: *Den profetiska samhällskritiken i Israel och Juda under 700-talet f. Kr.* 160 sid. 1978.

Föreliggande bok var tänkt som en doktorsavhandling i gamla testamentets exegetik. Men den fick inte tjäna sitt syfte. Inte på grund av att den saknade vetenskapliga kvaliteter utan därför att dess författare lämnade 'de levandes land' samtidigt med att manuset var på tryckeriet.

Många är väl de studenter som under sina vetusstudier upptäckt att GT och framförallt profeterna inte gjorde halt vid gränsen till det profana och samhälleliga. Profeterna och då framförallt de som verkade under 700-talet

deltog aktivt i sin tids politiska debatt. Med sitt "så säger Jahve" sökte de att påverka samhällsutvecklingen i en bestämd riktning. För att klarlägga de sociala spänningarna som enligt GT fanns under 700-talet i Israel och Juda, måste man enligt författaren gå tillbaka till tiden för israeliternas bosättning i Palestina. Då grundlades en avgörande motsättning mellan å ena sidan en israelitisk egendomsrätt med djup religiös förankring, vilken även inkluderade sociala ideal (jorden sågs som en förläning given av Jahve), och å andra sidan en kanaaneisk egendomsrätt, som saknade sociala ideal, och som gjorde jorden till en handelsvara. Ett belysande exempel på denna motsättning återfinns i 1 Kon. 21 med berättelsen om Nabot och hans vingård. Denna ville kung Ahab köpa, men kunde inte, på grund av att det var Nabots nahala, hans genom arv erhållna jord. Genom Ahabs utländska gemåls (Isebel) tillskyndan införlivades den likväl (genom mord) med kungens egendom. Det kanaaeiska inflytandet med dess egendomsrätt var särskilt stort bland dem som hörde till vad författaren vill kalla den israelitiska aristokratien. Det är om dessa som Jesaja talar när han säger "de som lägger åker till åker och hus till hus". En sådan utveckling mot storjordbruk innebar också att ett verkligt proletariet uppstod. Profeterna främst Amos, Jesaja, Hosea och Mika är klarsynta nog att förstå att det här inte enbart rör sig om "rationaliseringar" utan om byte av grundläggande värderingar. Kampen mot kanaaiseringen blev således också en kamp mot den tidens samhällsutveckling. Rättsväsendet, de svaga och utsatta gruppernas yttersta värn, sköts också i sank genom denna utveckling. Mutor och bestickning blev vapen i de besuttnas händer. Denna långt gående rättsröta undgick givetvis inte profeternas hårda kritik. Författaren har klart visat på orsakerna till den sociala differentieringen under 700-talet. Men man får ibland intrycket att ingen social differentiering förelegat vid tiden för bosättningen i Palestina. Skulle alltså det klasslösa samhället redan en gång ha existerat i sinnevärlden och inte endast tillhöra ett eskatologiskt hopp? Vidare måste frågetecken sättas för författarens försök att knyta de så kallade rib-pattern till förbundsterminologin. En annan ventus-exeget, K. Nielsen har i en nyligen framlagd avhandling om rib-pattern motvilligt tvingats konstatera att bärande bevis saknas för detta antagande. Därmed försvinner också "det starkaste beviset" som författaren kan uppåda mot Lothar Perlitts sena date-

ring av förbundstanken i GT. Vad angår formalia, är det att beklaga att noterna placerats efter varje kapitel. Det gör att värdefulla och nödvändiga uppgifter blir onödigt svåra att finna. Vad gäller bibliografin så är det mindre tillfredsställande att utgivningsorterna ibland men långt ifrån alltid är utsatta. Likaledes blir man lätt irriterad över att författaren citerar samma tyska kommentar ibland i engelsk översättning men andra gånger i original. Åtminstone en person saknas i bibliografin, nämligen norrmannen R. Leivestad. J. Mauchline uppges vidare ha skrivit en kommentar till 1 och 2 Sam. i en serie vid namn New Commentary Bible, uppenbarligen avses New Century Bible.

Lindhagen har i denna sin sista bok gett oss många exempel på god iakttagelseförmåga. Även så framstående exegeter som Wolff, Wildberger och Rudolph får här finna sig i en kritisk och ibland mästrande granskning.

Bengt Karlgren

Christof Gestrich: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie. Beiträge zur historischen Theologie 52. xii + 409 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977. Pris inb. DM 98.—.*

Denna bok är en något omarbetad version av en 1974 i Tübingen antagen habilitationsskrift och torde verksamt ha bidragit till att göra sin författare till professor i systematisk teologi vid Kirchliche Hochschule, Berlin (jfr LM 4/1979). Den är genomarbetad och anspråksfull, dvs. samtidigt som den på ett sätt är klar, tvingar den läsaren att försöka "förstå" hur resonemanget pekar vidare. Att den i många avseenden är "typiskt tysk", kan därför bli en utmaning att försöka fördjupa sin förståelse av denna teologis arbetssätt och tankegångar och pröva dess anspråk.

Boken handlar om den dialektiska teologin och dess klyvning i två läger, alltså om å ena sidan Karl Barth och å den andra Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten och Emil Brunner. Den utgår självklart och programmatiskt redan i förordets första mening från att vår tids teologi (primärt och till synes nästan enbart) måste reflektera över sitt förhållande till denna (tyska) teologi. I den teologi- och filosofihistoriska kontext där detta material beskrivs och tolkas är de stora namnen Heidegger,

Troeltsch, Dilthey, Nietzsche och Marx samt, framför allt, Hegel, Schleiermacher och Kant. Slutligen och framför allt uppfattar jag både sättet att arbeta och argumentera och typen av slutsats som "typiskt tyska". Våra försök att tillgodogöra oss och bedöma hans arbete kommer därför på ett särskilt tydligt sätt att gälla både hans egna bidrag och den tradition i vilken han arbetar.

Att boken är i många avseenden typiskt tysk, betyder dock inte nödvändigtvis att den är oförståelig för den i den tyska traditionen oinvigde. Gestrich vill också lyfta fram och förklara och så underlätta "receptionen" av en stor del av det omfångsrika "stoff" som den dialektiska teologin utgör (sid. v), och hans pedagogiska ambitioner härvidlag går så långt att han på omslaget sägs "nästan läroboksmässig" ge en historisk-kritisk totalbild av den dialektiska teologins framväxt och klyvning. Denna ambition verkar också ha bestämt dispositionen. Den första delen (sid. 15—165) behandlar förutsättningarna för klyvningen. De ursprungliga teologiska motsättningarna beskrivs i denna dels första avsnitt som olika, till en början till synes sammanfallande uppgörelser med historismen och i dess andra avsnitt som rotade i olika tolkningar av "die Neuzeit" och av sekulariseringen. Den andra delen, "Der Streit um Natur und Gnade" (sid. 166—396), består så av fyra avsnitt ("Anthropologie/Ontologie/Hermeneutik", "Offenbarung", "Ordnungen", "Anknüpfung") som lojalt vill följa upplägningarna i de två skrifter från 1934 där klyvningen blir öppen, alltså Brunners "Natur und Gnade" och Barths "Nein!" (sid. 165), samt ett avslutande och sammanfattande "Nachwort" med rubriken "Das Problem der natürlichen Theologie und die Neuzeit". Man kan alltså läsa — och ha glädje och nytta av att läsa — Gestrichs framställning som en rent teologihistorisk framställning om den dialektiska teologin framför allt på 1920- och 1930-talen, där diskussionernas yttre förlopp beskrivs, där de engagerades tolkningar av diskussionen både beskrivs och kritiskt belyses, och där också ofta förbisett material lyftes fram till läsarens undervisning och begrundan.

Men detta gör Gestrich "nebenbei" (sid. v). Hans anspråk är mera principiella, och han talar också redan i förordet tydligt om hur han tänker arbeta:

"Vorherrschende Interpretationsmethode ist die Einordnung der Wege Barths, Brunners, Bultmanns und Gogartens in umfassendere

Zusammenhänge. Durch besondere Berücksichtigung der in der dialektischen Theologie (meist verdeckt) mitwirkenden neuzeitlichen *philosophischen* Traditionen sind Horizonte aufgewiesen, innerhalb derer einige der einstigen *theologischen* Gegensätze transzendierbar werden." (sid. v)

I sammanfattningen anges undersökningens uppgift vara att befria sig från den naturliga teologins olösta problem genom att "es im Rahmen grösserer Zusammenhänge begreifen und relativieren" (sid. 381).

Att kontroversen handlade om den naturliga teologins problem, därom var i varje fall Barth och Brunner överens. Men Gestrich menar att den dialektiska teologins företrädare inte tillräckligt klart såg vad den naturliga teologi de diskuterade var för något, eftersom de inte genomskådade hur problemet förändrats. De förbisåg skillnaderna mellan den gamla kyrkans och medeltidens fråga "nach der theologischen Bedeutung der vorchristlichen Philosophie und Religion", upplysningstidens fråga "nach der dogmatischen Relevanz der *ausserchristlichen*, der neben dem Christentum stattfindenden frei-vernünftigen 'allgemeinen' Wahrheitserkenntnis" och den fråga de själva stod inför, nämligen "die Frage einer angemessenen Bewertung der *nachchristlichen*, der durch die christianisierte Zeit hindurchgegangenen religiösen, geistigen und sittlichen Strukturen" (sid. 382 f.).

Anledningen till detta var, enligt Gestrich, att de inte tillräckligt tänkt igenom tidsfaktorns roll i det teologiska arbetet, inte tillräckligt bearbetat frågan "wodurch frühere Theologie veralten, gegenwärtige zeitgemäss und 'wahr' sein kann (aber auch z.B. die 'Theologie der Grossväter' gerade wieder aktuell zu werden vermag, während gegenwärtige Versuche als quantité négligeable erscheinen können)" (sid. 384 f.). Gentemot Bultmann har Barth (tolkad i av läraren Ebeling inspirerade termer) rätt:

"Was Theologie und Predigt jeweils *Neues* auszusagen wissen, verdankt seine Neuheit nicht allein den sich wandelnden zeitgeschichtlichen Aktualitäten [...] Das Neue, das Theologie und Predigt erzählen, ist vielmehr primär in ihrem eigentlichen Gegenstand, in Gott, begründet [...] Gott macht selber Geschichte; als ewig reicher Gott ist er sozusagen in sich selber narrativ; und das Evangelium erweist sich aus seiner eigenen Substanz heraus immer wieder neu als wortmächtig." (Sid. 388)

Men Barth saknar, enligt Gestrich, insikt om att "'Theologie-' und 'Geistesgeschichte' der Moderne" inte är två oberoende traditioner utan ett sammanhang och missförstår därför sin relation till teologihistorien och därmed sig själv (sid. v, 121 ff., 386 f.). Barth är nämligen inte den förste som uppfattar den tidigare generationens teologi som "naturlig teologi" och avgränsar sig från den. Detta har skett ständigt på nytt i den moderna teologihistorien. (Sid. 383) Varför? Gestrichs svar utnyttjar lag-evangelium-dialekten: Om man försöker grunda talet om frihet (evangelieförkunnelsen) i tidigare evangelieförkunnelse och dess frukter (i traditionen), blir talet om frihet lagiskt, och "Arbeiten der Philosophen, Künstler und Schriftsteller erweisen sich dann als fähiger, die Sache der Freiheit zu vertreten" (sid. 387).

I theologia-naturalis-problematiken i dess moderna form blir vi därför — och detta måste uppfattas som Gestrichs huvudtes — "nicht zuletzt auf die neuzeitliche Freiheitsfrage (und deshalb heute aufs Gespräch mit dem deutschen Idealismus) zurückverwiesen" (sid. vi). Den är, säger Gestrich med ett föga allvarligt menat frågetecken, "ein Reflex der neuzeitlichen Freiheitsfrage" (rubriken sid. 388). Denna fråga är frågan efter hur individen (subjektet) kan tillsägas frihet utan att ansvarigheten, kraven från medmänniskan, släktet och världen (objekten) upphävs (jfr sid. 386), alltså frågan efter "Versöhnung von Subjekt und Objekt" eller "Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung" (sid. 390):

"Eine wirklich zureichende Definition wird deshalb *die* Zeit als 'Neuzeit' bezeichnen, die zusammen mit den Verlust des Gegenübers Gottes in eine Diastase von Subjekt und Objekt hineingeriet, die sodann das Ich oder die Menschheitsgattung oder das art-eigene Volk usw. übersteigerte, zu Götzen machte in der Hoffnung auf eine so erreichbare Versöhnung und die Vermeidung der Entfremdung, und die schliesslich aber auch die damit verbundene Ideologisierung des Lebens und Denkens selber durchschaute und wieder loszuwerden trachtete." (Sid. 392)

Klyvningen inom den dialektiska teologin kan alltså, enligt Gestrich, genomskådas/"transcenderas", när man inser att kontroversen egentligen handlade inte om "die *Gott*serkenntnis" utan om "das Wesen, die Stellung, die Be-

fähigung des Menschen" (sid. 389) och att de tänkt utifrån "verschiedenen Einstiegspunkten bei der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts" (sid. 393), att det intressanta är deras förhållanden till Hegel (och till hegelkritikerna) (sid. vi, 236 ff., 392 f.):

"Als ein Streit, in dem der Druck dieser Fragen unerkannt wirksam war, drehte sich allerdings auch die Kontroverse über die natürliche Theologie um die in der Neuzeit akut gewordene Freiheitsfrage. Strittig war unter den dialektischen Theologen zwar nicht *ob*, aber *wie* der christliche Glaube eine befreiende Antwort sei auf die in der Moderne herrschenden Zwänge und drohenden Verluste menschlicher Substanz und Identität." (Sid. 390)

"Dass die Differenz Barth-Gogarten in der Freiheitsfrage *so* herauskam, ist auf dem Hintergrund der 'Dialektik der Aufklärung' zu sehen [...] Barth setzte, die eine Möglichkeit wahrnehmend, seine Theologie in ein freundschaftliches Verhältnis zum Freiheitsversprechen der Aufklärung [...] Gogarten indessen orientierte sich, die zweite Möglichkeit wahrnehmend, am Freiheitsmissbrauch, d.h. an den auf der Kehrseite der Aufklärung zutage getretenen Entfremdungserscheinungen." (Sid. 394 f.)

Gestricks bok handlar alltså om klyvningen av den dialektiska teologin. Den mynnar ut i övertygelserna, att Gogartens och Barths teologier inte skulle ha behövt "bis zur Unvereinbarkeit entwickeln müssen, wäre beiden die im Gang der Neuzeit begründete Zusammengehörigkeit ihrer zentralen Thematik sichtbar gewesen", och att det är möjligt att nå fram till "eine dialektisch-kohärente Sicht der beiden grossen gegenläufigen Strömungen der Neuzeit" (sid. 395). Därför behövs båda lägren för resonemang — och båda måste framställas som ensidiga, otillräckliga. Men dialektiken behöver kanske inte förstås som en jämvikt. I varje fall tycks det mig vara så att Barth är framställningens huvudperson. Intresset koncentreras nämligen till Barth just i de för Gestricks argumentering mest väsentliga avsnitten, där linjerna dras till tolkningen av "Neuzeit" ("Neuzeitssyndrom") och till Hegel och idealismen (t.ex. sid. 110 ff., 206 ff.). För Gestricks resonemang är det avgörande, att Barthtolkningen håller, att han verkligen lyckas visa att "der gegenüber Barth erhobene Vorwurf einer zu geringen verifikatorischen Leistung, einer

hermeneutisch zu unklaren und einer philosophisch zu wenig ausgewiesenen Redeweise noch einmal zu überprüfen [wäre]" och att det är möjligt och riktigt att fortsätta:

"Denn wir können heute Barths KD als eine theologische Leistung verstehen, die sehr präzise in die im 20. Jahrhundert bestehende, geschichtlich gewordene Gesprächslage zwischen Theologie und Philosophie eingriff. Barths Gotteslehre und Barths Anthropologie sind nicht unvermittelt mit der seit und nach Hegel verhandelten ontologischen und anthropologischen Problematik. Und interessanterweise sind sie es gerade darin nicht, dass Barth hier mit den in der Theologie üblich gewordenen Vermittlungen brach. Unter diesem Aspekt ist es heute noch offen, ob nicht gerade auf dem Fundament der Barthschen Offenbarungslehre auch dem Bedürfnis nach zeitgemässer und sachgemässer Verifikation des Redens von Gott entsprochen werden könnte." (Sid. 327)

Gestricks bild av Barth som "modern" teolog, ja som den som kanske mest konsekvent arbetar den med upplysningen givna, "moderna" problematiken, är förstas överraskande för den som vant sig vid att uppfatta Barth som "uppenbaresepositivist" och "konservativ" motpol till Bultmanns "radikalism". Mot bakgrund av den litteratur om Barth som kommit efter dennes död 1968 är bilden dock långt mindre överraskande. I och med att Barth "blivit historia" och man börjat fråga efter i vilken historisk kontext, i vilket debattläge och med vilket syfte/målsättning Barths tänkande formades och utvecklades, har Barth-bilden radikalt förändrats. Den som t.ex. läser den fascinerande biografen "Karl Barths Lebenslauf" av Eberhard Busch, där Barth själv kommer till tals i en sådan utsträckning att man närmast kan tala om en självbiografi, får t.o.m. anledning att fundera över hur denna (för Barth själv så oförståeliga) 1950-talsbild alls kunnat uppkomma.

Gestricks framställning anknyter till denna utveckling. Den anknyter uttryckligen (sid. 5 anm. 10) till Dieter Schellongs uppsats "Karl Barth als Theologe der Neuzeit" (i ThEx 173, 1973). Den menar sig också (t.ex. sid. 245 f, 258) kunna bejaka Friedrich-Wilhelm Marquardts analyser, fr.a. i "Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths", 1972 — även om den redan i förordet hävdar att rela-

tionen till Hegel har "die sachliche Vorrang" framför relationen till Marx (sid. vi). Däremot anknyter den inte till Trutz Rendtorffs Barth-tolkning i kapitlet "Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihre Folgen" i "Theorie des Christentums", 1972, eller i det av honom redigerade samlingsverket "Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths", 1975, eller till Hans-Walter Schüttes Barth-tolkning under rubriken "Der Begriff der Religion und der Begriff der Theologie. Zur Frage nach dem Subjekt der Theologie" i den tillsammans med Norbert Schiffers utgivna boken "Zur Theorie der Religion", 1973. Att Gestrich inte anknyter dit kan bero på att de publicerades när habilitationsskriften var i det närmaste klar. Nu ser det konstigt ut att Gestrich nämner ett annat kapitel i "Theorie des Christentums" och kritiserar Barth-tolkningen i det på ett sätt som knappast träffar det kapitel i samma bok som explicit behandlar Barth. Det är möjligt, att Gestrich menar att Rendtorff (och kanske också Schütte) inte tillräckligt inser eller feltolkar Barths enligt Gestrich konstruktiva bidrag, men de tolkar i vilket fall Barth i problemkontexter som liknar Gestrichs, och en diskussion av deras tolkningar skulle nu kunna ge Gestrichs tolkning skarpare profil.

Barth-tolkningen är alltså viktig för Gestrich. Den gör emellertid inte (varken hos Gestrich eller hos t.ex. Rendtorff) anspråk på att referera/återge Barths självförståelse. Ja, Gestrich vill ju just visa att kontroversen (för-)blev en kontrovers, därför att deltagarna inte genomskådade problemet och därmed inte heller sina egna positioner. Gestrich vill nå en djupare förståelse än deltagarna själva, "die Spaltung der dialektischen Theologie produktiv interpretieren" (sid. 7) så att det som för deltagarna såg ut som en återvändergränd snarare blir en "Angelpunkt in der Theologiegeschichte" (jfr sid. 160). Barth-tolkningen måste vara möjlig relativt Barths skrifter. Men hur "produktiv" den är avgörs relativt uppfattningen av problemet och en syn på hur tänkande kan vara produktivt och konstruktivt, leda vidare.

Såvitt jag förstår, gör Gestrichs Barth-tolkning anspråk på att vara produktiv relativt ett perspektiv som kanske kunde kallas "totalhermeneutiskt". Syftet är där att utnyttja idéhistorien till det yttersta genom att på varje punkt ta fasta på och försöka isolera och precisera det som innebär ett framsteg i förhållande till tidigare tänkande. Meningsmot-

sättningar, invändningar och avståndstaganden tolkas som insikter om svagheter i andra resonemang och den fortgående debatten som (en möjlighet till) en ständig tillväxt av sådana insikter. Det bästa tänkandet är det som bäst lyckats tillgodogöra sig och ackumulera hittills gjorda iakttagelser i en (för sin tid) maximal problemmedvetenhet. Det förutsätts att allt (i detta sammanhang relevant) tänkande är möjligt relativt empiriska prövningar och att det är först sedan som det intressanta börjar. Tänkandet förutsätts ha en struktur (objektiveringar, distinktioner, abstraktioner, etc.) som gör att det lätt får ett slags egenliv och blir svåränvändbart, lurar oss och leder oss in i aporier, där vi tvingas motsäga oss själva. Uppgiften blir att genomskåda, "förstå", vårt eget tänkande, dvs. tämja tänkandet så att vi kommer underfund med vad vi verkligen gör och uppnår, när vi försöker använda det. Idéhistorien — den relevanta idéhistorien — är ett sammanhängande helt som vi "förstår" när vi genomskådar hur mänsklighetens samlade vishet växer fram och när vi tillgodogör oss tidigare insikter för att förfina tämjandet.

Min beskrivning är förstås ett försök att objektivra detta "totalhermeneutiska" perspektiv som något annat än en ren självklarhet. Om jag därefter övergår till att försöka finna skäl för ett sådant perspektiv (problem-insikter i det) och svårigheter med det (problem-insikter i andra perspektiv som jag konfronterar med det), arbetar jag väl själv på samma sätt!? Redan det tycks mig vara ett starkt skäl för att ta perspektivet på allvar. Ett annat skäl är mera etiskt än teoretiskt: Det ligger något tilltalande i att på detta sätt försöka lyssna på andra, ta andra på allvar och ständigt försöka lära mera av andra genom att tolka dem välvilligt också bortom deras självförståelser och därmed aldrig vara färdig, ständigt beredd att ompröva, lära mera, ta tillbaka kritik, förstå sig själv och andra historiskt. Men kanske rymmer perspektivet också svårigheter. Kanske kan lyssnandet trots allt bli för dåligt. Kravet att min ram skall vara en tolkning av den aktuella situationens hela (relevanta) bakgrund kan öppna för historiekonstruktioner. Att inte stanna vid andras självförståelse kan ju betyda att tolka om så att det passar min ram. Och vad är det man gör med andras *ställningstaganden* och *handlingar*, när man "transcenderar" dem i en *förståelse* av deras relativa berättigande?

Som frågor till Gestrichs avhandling:

En avgörande poäng i det "totalhermeneu-

tiska" perspektivet, som jag tolkat det, är att framställningens rimlighet som en totaltolkning av den i sammanhanget aktuella problemhistorien skall bli ett argument för maximal problemmedvetenhet i tolkningen av problem-situationen i nuet. Men framställningen har, trots uttryck som "die geschichtliche Funktion" (sid. v) och "geschichtliche Notwendigkeit" (sid. 381), svårt att bli nödvändig och framstår snarare som en som en problemhistoria omskriven redogörelse för hur författaren uppfattar problemet. Denna omskrivning kan i vissa avseenden vara klagörande. Den historiska framställningen förtydligar hur Gestrich uppfattar problemhistorien och sin uppgift i den och kan göra det lättare att få grepp om nyanser i hans problemuppfattning. Och eftersom Barth och de andra dialektiska teologerna arbetade i relation till samma historiska material, är det högst troligt att man kan förstå deras självförståelser bättre, om man håller denna traditions frågeställningar aktuella vid studiet av deras skrifter. Men som argument för principiella anspråk är omskrivningen knappast effektiv, särskilt inte som "helheten" så tydligt är en av en bestämd (tysk) forskningstradition till så gott som enbart tyskt tänkande avgränsad, "relevant" historia. Gestrichs mera generella anspråk kan förstås ändå vara berättigade och den problemmedvetenhet han vinner genom att bearbeta sitt material betydande. Men eftersom Gestrich lägger sådan vikt vid beskrivningen av problemen som historia/process (jfr Hegelcitatet sid. 381), eller eftersom, med Sauters distinktion i "Arbeitsweisen systematischer Theologie" 1976, hans *sätt* att tänka och argumentera är snarare hermeneutiskt än analytiskt, får läsaren i stor utsträckning själv försöka systematisera och pröva anspråken och problemmedvetenheten.

Trots att en poäng med intresset för problemhistorien just är att ta annat och tidigare tänkande på allvar, tycks man här — liksom i andra sätt att närma sig historien — riskera att förvandla andra tänkare till marionetter. Det kan bli så att författaren utnyttjar dem för att spänna upp en problematik och låter dem säga sina repliker, som var för sig framstår som otillräckliga/ensidiga, men som tillsammans uttrycker författarens insikt. Ingen framställning kan beskriva sitt material som mera problemmedvetet än framställningen själv. Risken att göra andra ensidiga för att själv framstå i bättre dager finns alltid, också här. Finns det några indicier på att så skulle ha

skett i Gestrichs framställning, indicier som då också skulle ifrågasätta hans anspråk på att "transcendera" tidigare problemmedvetenhet?

Ett indicium på att Gestrich inte ens själv gör anspråk på att kunna komma så värst mycket längre än Barth (åtminstone implicit) gjort genom att förstå honom utifrån en kontrovers där också motparten ges delvis rätt är ju, att läsaren, som nämnts, får intrycket att Barth är huvudpersonen i framställningen. Ett annat indicium på samma sak är, att det torde vara möjligt att tolka Barths teologi som syftande till just det som Gestrich antyder skulle vara syntesen mellan de dialektiska teologernas intentioner:

"Als ein solcher evangelischer Dienst am Denken, als ein Beitrag zur Klärung historisch angewachsener und angestauter Verständigungsprobleme zwischen Theologie und Philosophie, hätte eine natürliche Theologie in der Blütezeit der dialektischen Theologie respektabel sein können. Sie hätte auf eine 'Begriffsklärung' aus sein müssen, die allerdings nicht ins Vorfeld der eigentlichen dogmatischen Arbeit gehörte, sondern im Gegenteil deren Resultate voraussetzte und sie für gewisse Fragestellungen der neueren Philosophie und der allgemeinen Hermeneutik fruchtbar machte." (Sid. 382)

Jag menar att det är just det Barth försöker göra, t.ex. i förhållande till hermeneutiken i debatten 1952 med Bultmann och i förhållande till etiska grundfrågor i KD III/2 och III/4 (Almén, Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit, 1976, sid. 97 f., 313 f., 344).

Den punkt där jag frågar mig om Gestrich når upp till Barths problemmedvetenhet är frågan om vad som alls kan menas med "transcenderande förståelse".

Gestrich har naturligtvis rätt i att den dialektiska teologin blev "geistesgeschichtliches Ereignis" just därigenom att den "die kultur- und geistesgeschichtliche Betrachtungsweise des Christentums aufgab" (sid. 6). Han har också rätt i att Barths vägran att godta någon överordnad teori som skulle förklara/reglera förhållandet mellan teologi och filosofi formellt inte är ett inomteologiskt fenomen utan sker i en debatt just om förhållandet mellan teologi och filosofi. Teologins självförståelseproblematik, dit frågan om skillnaden mellan "naturlig" teologi och i Barths mening "kyrklig" teologi ju hör, måste ju behandlas på ett meta- eller analysplan i förhållande till mera

direkt eller primär "teologi". Har Gestrich tillräckligt analyserat hur detta förhållande mellan primärteologi och analyserande teologi (teori om teologi) måste se ut i Barths tänkande?

Barths "teori"/påstående att ("kyrklig") teologi är tal ut ur en förtröstan, bekännelse, förkunnelse är knappast en teori som kan visas vara bättre än andra teorier om vad teologi är och om förhållandet teologi-filosofi genom att den visas vara mera inklusiv, mera problemmedveten. Den kan inte alls legitimeras teoretiskt. Om man skall tala om legitimation, kan den bara legitimeras av det den är en förtröstan på, bekännelse till, förkunnelse av. Och det är inte bara så att Barth är medveten om detta — hans "teori" säger just detta. Teologiska satser är/skall vara expliceringar av denna förtröstan, och deras "legitimering" är tron, dvs. ur teoretisk synpunkt antagandet att denna förtröstan är berättigad. Dessa satser kan belysa allmänmänskliga problem (problem i människors försök att förstå sig själva och sina situationer), men de får inte sin legitimation från sin eventuella förklaringskraft där. Om teologi skall sägas vara "eine radikale Wirklichkeitswissenschaft" (Rendtorff i "Die Realisierung der Freiheit", sid. 8), måste det ske i en mycket speciell mening. Det tycks mig som om Gestrichs beskrivning av en möjlig och "respektabel" naturlig teologi ville uttrycka just detta.

Detta motsäger på intet vis att Barth behandlar centrala delar av den moderna tidens frihetsfråga. Tvärtom bränner denna fråga till i det problemfyllda förhållandet mellan upplevelsespråk och analyspråk (jfr Hampus Lyttkens artikel i STK 2/1979). Upplevelse, avgörelse, handling "finns" inte utan medvetenhet, betraktande och analys, men det är ändå något fundamentalt annat. Vi ifrågasätter analysens/teorins anspråk på att helt ta till vara och "transcendera" ("aufheben"), t.ex. när vi frågar oss om den psykologiserande iakttagelsen av det egna känslolivet verkligen bara gör detta rikare, eller när vi (i den aktuella tyska traditionen med Marx mot Feuerbach) frågar oss om "förståelsen" inte snarare passiviserar, förstör "förändrandet", än "transcenderar".

Min poäng är att problemmedvetenhet inte behöver göra alla meningsmotsättningar irrelevant, inte behöver befria från alla avgörelser, inte behöver legitimera passivitet. Det tycks mig sunt, när Barth hävdar att skillnaden mellan förtröstan och brist på förtröstan inte kan "transcenderas" i någon högre insikt. Det

är därför inte alls säkert att Barth är naiv eller saknar problemmedvetenhet, därför att han i förordet till andra upplagan av försöket att förstå Bultmann menar, att det är fel att betrakta dem "als koexistierende Wappenlöwe links und rechts des Eingangstors zu dem Paradies einer künftigen besseren Theologie" och i stället uppmanar till "Entscheidungen".

Visst bör det vara möjligt att komma längre i förståelsen av den moderna tidens frihetsproblematik än Barth gjorde. Men man kan knappast göra det utan att se upp med sitt sätt att tala om "transcenderande förståelse". I någon mening blir det också då fråga om en ökad, "transcenderande", problemmedvetenhet. Gestrichs uppläggnings- och språkbruk verkar ibland hegelianska, syntetiserande, centre-rade mera på att nå en passiv insikt än på att nå en fördjudad insikt också om det problematiska förhållandet mellan insikt och aktivitet, engagemang, tro. Men koncentrationen på Barths Hegel-kritik tyder kanske ändå på att det just är det senare han är ute efter!?

Edgar Almén

Richard Müller, *Adventisten — Sabbat — Reformation. Geht das Ruhetagsverständnis der Adventisten bis zur Zeit der Reformation zurück? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung.* (Studia Theologica Lundensia. Skrifter utgivna av Teol. Fakulteten i Lund. 38.) 251 sid. C.W.K. Gleerup, Lund 1979.

Utforskandet av detta ämne upplevdes säkert som ovanligt stimulerande för förf., eftersom han alltsedan barndomen är medlem av en sabbatarisk riktning: sjundedagsadventisterna. Även ur ekumenisk synpunkt är ämnesvalet välfunnet, nu då den stora adventistkyrkan på allvar söker kontakter med övriga kristna samfund, inte minst inom ramen för KV. En viktig uppgift för förf. var just utforskandet av sabbatens förhistoria alltifrån reformationen.

Avhandlingen sönderfaller i tre delar: Das Ruhetagsverständnis zur Zeit der Reformation (s. 10—130); Das Sabbatsverständnis der englischen Siebenten-Tags-Baptisten des 17. Jahrhunderts (s. 131—174); och slutligen Das Sabbatsverständnis der Siebenten-Tags-Adventisten (s. 175—230). Redan här anar man de speciella problem som förf. hade att brottas med i samband med lösningen av uppgiften. Det är

ingalunda lätt att täcka in material från tre olika *loci*, och dessutom i olika perioder. Förmodligen hade vart och ett av de tre områdena i och för sig varit mer än tillräckligt för en avhandling.

Första kapitlet diskuterar vilodagssynen inom den romersk-katolska kyrkan, (s. 10—31). Enligt min bedömning har förf. givit en koncis och korrekt tolkning av den senmedeltida söndagsuppfattningen i katolsk tappning. Vid denna tid lärde kyrkan att hela dekalogen med sabbatsbudet fortfarande gällde för kristna, ehuru vilodagen hade flyttats från sabbat till söndag i kraft av apostolisk auktoritet. Vilodagen inramades därför av en mängd bud och förbud (s. 31). Förf:s uppgift så långt var begränsad till att lämna en sammanfattning av tidigare forskning. Men även det är nödvändigt i en vetenskaplig undersökning.

I de följande två kapitlen blir framställningen genast än mer aktuell, då förf. analyserar Luthers och Calvins vilodagsteologi. Den huvudsakliga källan för avsnitten (s. 43—91) är reformatorernas katekeser. Det är dock svårt att hålla med förf., då han drar slutsatsen att Luther och Calvin låg så nära varandra i fråga bibelsynen, förhållandet mellan lag och nåd eller synen på GT (jfr s. 50—51, 67—73). Både Luther och Calvin stod med båda fötterna på den omkullrunneliga sola-Scriptura-plattformen. Det vet vi. Luther hade en annan syn på Skriften. För var hos Calvin påträffar vi något som ens närmar sig Luthers berömda devis "was Christum treibt"? Calvin gjorde GT delvis till en lagbok helt emot Luthers evangeliska hållning. Luthers simul-justus-et-peccator har inte heller samma plats hos Calvin. Likaså Luthers idé om lagen som en fördärvsmakt i den mån någon förtröstar på lagen eller på sina egna verk. Men i fråga om synen på vilodagen finns inte några egentliga skillnader mellan de två reformatorerna.

Av speciellt intresse är Müllers grundliga uppgörelse med en gammal adventistisk missuppfattning, nämligen att Andreas von Bodenstein, alias Karlstadt, skulle ha varit sabbats-hållare som dagens adventister. Här gör förf. rent bord med falska tolkningar (jfr s. 92). Müller visar hur Karlstadts senmedeltida mysticism färgade av sig på hela hans teologi. Visserligen kritiserade Karlstadt katolikernas lagiska söndagsvila, då han påpekade att NT inte på något sätt stödde uppfattningen, att sabbatsbudet skulle ha överflyttats till söndagen som katolikerna hävdade, men förden-skull förordade han inte den judiska sabbaten

eller idéen att fira sabbaten på samma dag som judarna. Vilken dag som helst i veckan kunde gälla som vilodag. Därför misstog sig t.ex. J. N. Andrews och Conradi när de i det adventistiska standardverket, *The History of the Sabbath*, betraktade Karlstadt som en viktig förelöpare i raden av sabbats-hållare (s. 109).

Den andra viktiga delen berör sabbatens (dvs. lördagens) ställning bland de sabbatariska anabaptisterna. I huvudsak framstår Müller här som referent av tidigare framlagda undersökningar. Man undrar förvisso, huruvida det inte måste finnas flera inte utnyttjade källor för denna problematik. Också Müller tvingas nämligen nöja sig med endast tvenne representanter från den radikala falangen inom reformationen: Oswald Glait och Andreas Fischer. Förf. undersöker Glaits exeges av nyckeltexten i Kol. 2, 16 och anser att han gjorde våld på grundtexten i sina krampaktiga försök att kringgå apostelns "fribrev" till hedningarna (s. 123). Säkert måste sådana analyser vålla problem för legalistiskt inställda sabbats-hållare!

I motsats till sin adventistiske kollega vid Andrews University, Gerhard Hasel, lämnar Müller den apologetiska tendensen och framhåller att Glait knappast var pacifist ens, utan en fanatisk och lagisk sabbatarier (s. 119 et passim). Konklusionen blir då, att det visserligen fanns några få sabbats-hållare bland de radikala reformatorerna, men att dessa så långt man vet stod främmande för evangeliet. Mycket återstår dock att utforska inom den radikala grenen, också i fråga om inställningen till vilodagen.

En annan betydelsefull fråga inom huvudtemat rör sabbatsteologin och sjundedagssabbaten i England under 1600-talet. Det är under detta oroliga sekel vi först träffar på sjundedagsbaptisterna. Müllers inledande analys av de olika sabbatsteologierna bland såväl söndags- som sabbats-hållare är förtjänstfull. Framställningen om puritanernas söndagspraxis och den kontrasterande "antisabbatariska" synen, i linje med Luthers evangeliska söndagsuppfattning, är värd att studeras av alla teologer.

När förf. kommer till diskussionen om sjundedagsbaptisternas tidiga historia, firar han triumfer genom sin goda kännedom om den vetenskapliga källkritiken. Gamla, gloriofierande legender får här nådastöten (s. 153—175). Likheten i fråga om mentalitet och miljö är ju slående i 1600-talets England och reformationstidens Tyskland. En fråga som förf. emellertid inte löst tillfredsställande gäller rela-

tionen mellan de extrema femte monarkins män (The Fifth Monarchy Men) och sjundedagsbaptisterna (s. 165—175). Här går Müller egentligen på samma linje som tidigare forskning och medger att många sabbatarier faktiskt kom från den extrema gruppen. I detta sammanhang hade det varit utmärkt, om förf. hade fullföljt analysen och lämnat svar på frågan om sjundedagsbaptisternas sociala sammansättning. Säkert fanns det också ödmjuka och ädla martyrer inom gruppen. Alla var inte militanta radikaler, främmande för evangeliet. Det kan vara nog att hänvisa till den allmänt aktade läkaren och sjundedagsbaptisten, E. Stennet, för att visa på andra andans barn än femte monarkins "hårdingar".

Det ingick också i förf:s uppgift att undersöka, huruvida det fanns några förbindelser mellan sabbatierna i Tyskland på 1500-talet och sjundedagsbaptisterna i inbördeskrigets England. Resultatet är dock negativt tills vidare.

Den tredje huvudavdelningen gällde en teckning av sabbatens historia ur teologihistorisk synvinkel bland sjundedagsadventisterna i USA. Kapitlet är rätt kort (s. 199—229). Avsiktligt har förf. nöjt sig med några viktiga utvecklingslinjer. Han konstaterar då att de sabbatariska f.d. millerianerna erhöll incitamenten till ny vilodag från sjundedagsbaptisterna. Ellen Whites roll för utmejslingen av samfundets sabbatssyn berörs, men mycket knapphändig. Eftersom förf. ändå valde att skjuta fram sina positioner så långt, hade det varit önskvärt om han stannat något noggrannare vid denna idéutveckling för vilken profeten Ellen White spelade en väsentlig roll. I varje fall hade det varit befogat att analysera visioner i likhet med hennes berömda sabbatsvision den 7 april 1847, beskriven av sabbatsaposteln Joseph Bates. I denna tidiga vision fick Ellen White se "förbundets ark" i himlen, hur dekalogen alltjämt stod fast för himmel och jord som ett rättesnöre, samt att en härlig gloria vilade över sabbatsbudet. Efter denna vision tvivlade Ellen och James White aldrig på sabbatens oerhörda vikt. Ett nytt samfund skulle snart födas, där just sabbaten blev en hörnsten. Denna utveckling kom aldrig med i Müllers undersökning. Inte heller ansåg sig förf. ha möjlighet att gå in på relationen mellan Ellen Whites många skrifter och Bibeln, en problematik som alltid vållat problem inom sjundedagsadventismen. På andra sidan kan invändas att en dylik problematik skulle ha blivit allt för krävande och omfattande för

föreliggande arbete. Framförallt är det nästan omöjligt att få ett säkert grepp över Ellen Whites teologi, eftersom hon levde så länge, skrev så mycket, och hela tiden var föremål för en progression och ändring i uppfattningar. Därför är det fullt förståeligt, om förf. valde att "ligga lågt" i sådana svåra frågor.

Richard Müller kommer i rätt tid med sitt verk om sabbatens förhistoria. Inte minst i ekumenikens intresse är hans undersökning viktig: genom att den söker analysera de grundläggande motiven bakom olika uppfattningar av söndagen-vilodagen, kan den bidra till den inbördes förståelsen mellan kyrkor med olika syn i dessa frågor. De sabbatariska samfundet är i dag inte längre små perifera grupper; enbart sjundedagsadventisterna räknar mer än tre miljoner vuxna medlemmar. Müllers arbete innehåller en god översikt över tidigare forskning och ställer fruktbara frågor till forskarna. Även om det endast i mindre grad omfattar egna banbrytande undersökningar, kan det bli inledningen till mer omfattande sådana. Många problem är ännu olösta, t.ex. när det gäller sabbatierna under 1500- och 1600-talen och sjundedagsbaptismen. Med de erfarenheter författaren gjort i Lund bör han vara kapabel att ta sig an en än mer djuplodande undersökning inom något av de tre nämnda områdena i en nära framtid.

Ingemar Lindén

Allan Arvastson: *Svensk psalm genom tiderna. LiberLäromedel, Lund 1975.*

Liksom tidigare arbeten av Allan Arvastsons hand är även denna psalmhistoriska översikt — avsedd som studiebok för alla intresserade — ett välskrivet opus. Balans i stoffvalet och klarhet i språkbehandlingen utmärker boken som helhet. Författaren har inte hemfallit åt frestelsen att ge de egna specialområdena större utrymme. Man beklagar det nästan — särskilt i framställningen av hur den engelska kyrkans hymnskatt började överföras till svensk tradition i början av 1900-talet. Det stora stoffet och den långa tidrymd boken spänner över gör att uppräknig ligger nära till hands. Bäst har författaren lyckats undvika att ge ett sådant intryck i bokens förra del. Mot slutet märker man mera av författarens kamp mot det väldiga stoffet och här och var

uppfattar man framställningen som alltför kortfattad och schematisk.

Intentionen att göra en studiebok har inneburit att psalmskatten i 1937 års psalmbok och senare psalm- och sångboksarbete fått stor betydelse för innehållet. Sett mot bakgrund av avsikten med boken måste detta betraktas som rimligt. Författaren är naturligtvis medveten om att detta urvalsförfarande kan leda till mindre önskvärda effekter. Ibland — t.ex. i framställningen om Wallin — söker han också motverka de alltför uppenbara riskerna.

Författaren konstaterar i förordet att "psalmkunskapen som forskningsgren också har namnet hymnologi. Denna använder sig av en mängd olika fackvetenskaper som var för sig har sitt bidrag att ge". Det är uppenbart att Arvastson betraktar litteraturvetenskapen som en sådan viktig fackvetenskap att anknyta till för hymnologin. En sådan utgångspunkt gör att framställningen någon gång blir väl teknisk och svår att forcera för en i terminologin oinvid.

Utgångspunkten i litteraturvetenskaplig terminologi röjer emellertid ett viktigare problem än läsbarheten. Det är fråga om hur man ser på en psalms tillkomst och funktion i stort. Arvastson antyder att anknytningarna till andra fackvetenskaper är många. För honom själv är det naturligt att anknyta till litteraturvetenskapen. I en studiebok, som skall nå många människor, vore det emellertid inte orimligt om man anlade ett bredare perspektiv. I boken saknar man en diskussion om psalmernas förhållande till den historiska och kyrkohistoriska utvecklingen i stort. Man skulle gärna läst mer om samhällets förändring och om vilka krav det ställt på psalm och sång. De systematiskt-teologiska frågorna är väsentliga för att förstå en psalms genomslagskraft i en viss tid. En fördjupad framställning kunde anknyta till etnologi och folklivsforskning. Det är skada att en sådan vidgning av perspektivet sällan förekommer i boken utan att den litteraturvetenskapliga analys- och förklaringsmodellen får dominera. Det hade inte bara ökat bokens användningsmöjligheter utan det hade också svarat bättre mot utvecklingen inom aktuell hymnologisk forskning om perspektiven i boken vidgats.

Sven-Åke Selander

Tage Lindbom: *Myt i verkligheten. En studie i marxism. Pro Veritate, Borås 1977. 114 s.*

Tage Lindbom: *Jakobs dröm. Norstedts, Stockholm 1978. 199 s.*

Fil. dr Tage Lindbom har under de senaste åren givit en rad tungt vägande bidrag till den svenska livsåskådningsdebatten. Genom synpunkter, som inte alltför ofta blir hörda i vårt kulturklimat, har han dokumenterat sig som en klarsynt filosof och samhällskritiker. Många av hans synpunkter är kontroversiella, alla förtjänar de att bli mer kända än de redan är. Detta gäller i hög grad om de båda skrifter som här skall anmälas. Den första är, som undertiteln anger, en studie i marxism. Det är naturligtvis inte så alldeles lätt att på 114 sidor ge något nytt till ett av vår tids mest genomtröskade ämnen. Att Lindbom likväl i så hög grad lyckas beror på att han oförfärat givit sig i kast med primärkällorna och genom sina infallsvinklar kan presentera en på många sätt fräsch bild av en av 1900-talets mest dominerande ideologier.

Marxismen har med andra ord haft en oerhörd attraktionskraft. Inte minst har så varit fallet i intellektuella kretsar — det räcker med att erinra om hur den franska kulturdebatten intill helt nyligen (genom de s.k. nya filosofernas framträdande) varit tämligen homogent marxistiskt präglad. Men vad beror då denna attraktionskraft på? Det vill Lindbom svara på till denna bok. Till större delen är den en rent immanent redogörelse för grunddragen i Marx' filosofiska och historiska tänkande. Lindbom förnekar inte att Marx' analys av den historiska utvecklingen visat sig riktig på många punkter. Med instämmande citerar han ett yttrande av den spanska falangens ideolog Primo de Rivera, enligt vilken Marx' sociologiska förutsägelser långsamt men säkert uppfylles. Men frågan kvarstår: hade Marx rätt i sin syn på människan och historien?

Lindboms svar innefattas i bokens huvudtitel: *Myt i verkligheten*. Marxismen är enligt honom ett väldigt mytologiskt system, häpnadsväckande i sina detaljerade analyser och slående i sin katekesmässiga enkelhet, men utan något som helst fäste i verkligheten. Två begrepp är centrala för Lindboms beskrivning av marxismen: sinnlighet och människorike. Marxismen innebär den sinnliga, från Gud och allt gudomligt frigjorda, människans definitiva triumf — en triumf preluderad på allvar i franska revolutionen. Och denna sinnliga mänskliga organiserar sig nu med stöd av den

dialektiska materialismens förkastande av alla andliga värden till det slutliga människoriket, hon utropar sig själv till Gud. Folksuveräniteten blir integral och omfattar den mänskliga existensens alla sidor. Den dialektiska materialismen utesluter varje möjlighet till social försoning mellan de härskande och de förtryckta — marxismen är hatets filosofi.

En särskild pregnans har Lindboms analys av Marx' människosyn. Alienationsbegreppet får en utförlig behandling. Förf. betonar med rätta att människan enligt Marx inte är någon miljöprodukt; varje miljöteoretisk tolkning av marxismen är falsk. På punkt för punkt visas Marx' beroende av tidigare tänkande, framför allt den empiriska sensualismen, men också hur detta hos honom sammansmältes till ett helt och slutet system, där ingen byggsten kan brytas ut.

"Den omänskliga marxismen" är titeln på en nyligen från danskan översatt bok av Per Stig Möller. Lindbom instämmer till fullo att marxismen är omänsklig, men han går ett steg längre — och ett för honom avgörande steg. Marxismen är gudlös. Detta numera inte så ofta använda adjektiv — i varje fall inte i dialogen mellan marxister och kristna — är nyckeln till hans syn på marxismen. Marxismens jordiska lyckovärld kan förverkligas endast av jämlika egoister, för vilka ingen Gud, inga högre normer finns, som sätter en gräns för de sinnliga begären. Marxismen har rätt i att det finns en eskatologi, men den yttersta tiden kommer att uppenbara hur den är. "Ty marxismen går sin sista strid till mötes, striden mellan ljuset och mörkret. I denna sista strid kommer ljuset att segra över mörkret" (bokens slutord).

Lindboms bok är en imponerande prestation. Trots det komprimerade skrivsättet och den komplicerade terminologin läser man i sträck. Givetvis inställer sig vissa frågetecken. Många marxister kanske inte känner igen sig, men med de talrika hänvisningarna till Marx' skrifter är författarens framställning lätt att kontrollera. Något oroande är den nära nog totala frånvaron av sekundärlitteratur. Marxismen är väl inte endast Karl Marx' tänkande, nedlagt i hans skrifter, utan även en sociologisk storhet med i viss mån fortsatt uppenbarelse. Där om får vi inte veta något hos Lindbom. Med en nästan visionär klarsyn och rasande virtuositet tecknas här marxismen som en enda mans verk. Lindboms synpunkter retar säkert många, men hans röst behöver höras, den måste höras.

Lindboms andra här anmälda bok, "Jakobs

dröm", har inte på samma sätt som "Myt i verkligheten" ett avgränsat tema. Boken ansluter sig till Lindboms tidigare böcker, framför allt "Mellan himmel och jord" (1970) och "Agnarna och vetet" (1974). Även här har vi den genom mänsklighetens historia gående motsättningen mellan Guds rike och människoriket. Men dessutom inriktar sig författaren i denna bok särskilt på teologins roll, i viss mening kan den läsas som en teologihistoria. Några av kapitelrubrikerna: "Religio", "Tro och tvivel", "Människosonen", "Helig Ande".

"Jakobs dröm" vittnar entydigt om sin författares idéhistoriska insikter och förmåga att analysera svåra tankegångar. Av intresse är att Luther över huvud inte är nämnd i denna framställning. Däremot spelar kyrkofäderna, framför allt Augustinus, och Thomas ab Aquino en stor roll. Ett av kapitlen heter "Platon", och Lindboms syfte tycks till inte liten del vara att rehabilitera denne filosof.

Det säger sig självt, att en framställning, som avser att täcka en så stor tidsrymd som denna, måste medföra en del diskutabla värderingar. Lindboms inställning till den nyare tidens teologi är entydigt negativ. Om Schleiermacher heter det: "Ett tydligare bevis på ett andligt och teologiskt förfall kan knappast ges än Schleiermachers förhärskande ställning i protestantisk teologi under ett århundrade." Teologin skall programmatiskt vara en *doctrina de Deo*, dess uppgift är att försvara de uppenbarade sanningarna. Det är inte lätt att finna någon teolog som håller måttet inför denna rannsakan — allra minst Bultmann och Tillich, som avslutar denna exposé.

Det är svårt att i korthet recensera en så tankediger bok som denna. För teologer är den en mycket nyttig läsning, även för dem, som kanske inte i allt delar författarens övertygelse om den moderna teologins missgrepp. Åtskilligt av bokens budskap finns sammanfattat i dessa ord ur det sista kapitlet: "Den andliga fattigdomen är vår tids stora och växande fattigdom. Sekulariseringsprocessen har nått en mognad, som gör att vi med skäl kan tala om en skördetid. Människorikets alla löften har visat sig vara falska. Jämlikheten, "självförverkligandet" leder ej till broderskap, ej heller till inre personliga rikedomar. De leder till motsatsen. En gång i den antika världen med dess förfall, dess identitetsförvirring, dess cynism och relativism blev Ordet kött, trädde budskapet fram och gav människorna ett ljus att följa i mörkret. Nu, efter århundraden av

sekularisering, råder ett andligt tillstånd, som ej kan hävas genom yttre åtgärder eller genom teologisk spekulation. En andlig nöd kan botas endast genom det livets vatten, varom Mästaren talar vid Jakobs brunn. Endast den andligt friska människan kan träda ut i världen för att där göra den förvaltande insats Skaparen givit henne som uppdrag.”

Sten Hidal

Jörg Baur: *Einsicht und Glaube. Aufsätze*. 294 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. Pris DM 28.—.

Jörg Baur, sedan 1978 professor i systematisk teologi i Göttingen, tidigare vid den evangeliska fakulteten i München, har specialiserat sig på den efterreformatoriska ortodoxin och förestår ett av honom grundat institut i Göttingen för forskning på detta område. Hans doktorsavhandling behandlade J. A. Quenstedts teologi (*Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium*, Gütersloh 1962); vidare har han bl.a. publicerat en ingående undersökning över den kristologiska debatten vid början av 1600-talet mellan Tübingen och Giessen, med en ny värdering av Tübingen-teologernas insats som resultat.

Den uppsatssamling som här recenserar spänner emellertid över ett långt vidare fält. Den första avdelningens bidrag behandlar vissa problem hos Platon och relationerna mellan platonisk filosofi och kristen teologi. Bl.a. granskar han kritiskt den gängse idén, att det råder en motsättning mellan den platoniska tanken på själens odödlighet och den kristna tron på de dödas uppståndelse. Han visar, att en motsvarighet till den platoniska tanken redan från början integrerats i kristen tradition utan att fördenskull egenarten i den kristna uppståndelsetron eliminerats.

Nutida religionsproblem behandlas i en andra avdelning, bl.a. i en uppsats med rubriken *Von der Treue des Glaubens zur Erde*. Huvudsynpunkten är att den förkartesianska lutherdomen, exemplifierad genom Luther, Arndt och Paul Gerhard, på ett helt annat sätt än den nyare protestantismen kan ge ett positivt bidrag till lösningen av de teologiska problem, som ställes genom den ”ekologiska krisen”.

Till sitt eget huvudområde återvänder författaren i bokens tredje avdelning, som innehåller uppsatser kring temat ”Gegenwart der Reformation”. Ett bidrag om *Die Rechtfertigungslehre Luthers und die soziale Gerechtigkeit* visar på en aktuell tillämpning av dialektiken mellan ”Einsicht” och ”Glaube”. Evangeliets sociala konsekvenser kan inte rätt beskrivas utan att man tar hänsyn till kraven på politisk insikt och förnuft, inte heller utan att distinktionen mellan de båda ”regementena” behåller sin giltighet. — En annan artikel bär överskriften *Martin Chemnitz*. Den är ett beaktansvärt försök till en samlad karakteristik av denne teolog, vars betydelse är allmänt känd men vars insatser så sparsamt behandlats i forskningen. Utgångspunkten för Baur:s undersökning är Chemnitz’ behandling av rättfärdiggörelseläran (*De iustificatione*) i *Examen concilii Tridentini*. Ett mästerstycke inom samma avdelning är det koncentrerade bidraget *Flacius — radikale Theologie*, som visar på upptäckter man kan göra i Flacius’ författarskap. Författaren finner en ofrånkomlig aktualitet såväl i hans hermeneutik som i hans arvsyndslära. Flacius’ hermeneutik, som Dilthey — och, kunde man tillfoga, även H. G. Gadamer — anknyter till, erbjuder ”eine Konzeption, die aus den Sackgassen der historischen Kritik herausführt”; på en hel rad punkter finner författaren slående paralleller till Paul Ricoeurs teorier.

Ett bidrag med titeln *Christologie und Subjektivität* handlar om Konkordieformelns kristologi, likaledes under huvudaspekten, hur den dåtida läroframställningen kan transponeras till kategorier, som ter sig giltiga i vår tids sammanhang.

Bokens sista avdelning innehåller bidrag till frågorna om bekännelse och lärobildning, auktoritet och frihet, bl.a. uppsatsen *Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Bewusstsein*, som tidigare publicerats i den av Wentzel Lohff och L. W. Spitz utgivna samlingen *Widerspruch, Dialog und Einigung* i samband med 400-årsminnet av Konkordieformelns utgivande.

Baur:s framställning utmärker sig för ett icke helt lättillgängligt språk, men det hindrar icke att man i hans bidrag kan finna icke blott värdefull information utan också klagörande systematiska nyansatser.

Bengt Hägglund

Augsburg 1530—1980

Som framgår av Per Erik Perssons artikel i detta häfte finns det även på romersk-katolskt håll i våra dagar ett markerat intresse för den augsburgska bekännelsen av år 1530, som av detta skäl har kommit att bli ett huvuddokument i de ekumeniska samtalen mellan romersk-katolska och lutherska teologer.

Ett påtagligt uttryck för detta intresse var att den första vetenskapliga kongressen inför det förestående 450-årsjubiléet av riksdagen i Augsburg 1530 anordnades av en grupp romersk-katolska teologer, nämligen utgivarna av serien *Corpus Catholicorum* med professor Erwin Iserloh, Münster, i spetsen. De inbjöd ett antal forskare till ett internationellt symposium just i staden Augsburg kring temat "Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. 450 Jahre Confessio Augustana und Confutatio". De var som sagt först på platsen och symposiet ägde rum redan den 3—7 september 1979, året före jubiléet. Uppslutningen blev över förväntan; över 100 teologer och historiker från olika länder deltog.

Det är två bidragande omständigheter — utöver själva jubiléet — som föranlett utgivarna av *Corpus Catholicorum* att anordna detta symposium: De förhandlingar som fördes mellan romerska och lutherska teologer under hösten 1530 i samband med riksdagen i Augsburg har av nutida forskare dragits fram i ljuset och av många iakttagare bedömts som en viktig utgångspunkt för våra dagars ekumeniska samtal mellan katoliker och lutheraner. Inbjudan till symposiet hade som ingress ett ord ur ett av Luthers bordssamtal: "Ich habe Sorge, dass wir nimmermehr so nahe werden zusammen kommen als zu Augsburg 1530" (WATr 4, 495, 33). Vidare har en i Augsburg verksam historiker, Herbert Immenkötter, nyligen för första gången givit ut en fullständig, kommenterad vetenskaplig edition av *Confutatio*, katolikernas motskrift till *Confessio*

Augustana. Den ingår som nummer 33 i serien *Corpus Catholicorum*. Därmed har man fått tillgång till de grundläggande dokumenten för en teologisk bedömning av den dåtida konflikten. *Confutatio* måste därvid kompletteras med texterna från de nyssnämnda förhandlingarna, som ägde rum efter framläggandet av *Confutatio* i augusti 1530. Genom dessa förhandlingar, som tyvärr inte ledde till någon politisk framgång, undanröjdes många av missförstånden i *Confutatio* och en relativ enighet uppnåddes i de stora teologiska frågorna, något som sedan råkade i glömska, när klyftan mellan religionspartierna vidgades och kom att bli bestående.

Konferensen var historisk och avsåg inte att lösa de nutida problemen, men dess syfte var ändå att just genom ett klarläggande av den dåtida diskussionen ge ett bidrag till att lösa de problem som i dag inställer sig vid de teologiska samtalen mellan Rom och lutherdomen.

Nu liksom en gång vid riksdagen i Augsburg 1530 kom de halvt ordningsmässiga frågorna om biskopsmakten, helgonkulten och mässan att visa sig vara de mest problemfyllda inför en gemensam tolkning, medan de traditionella kontroversområdena, såsom rättfärdiggörelseläran, kyrkoupfattningen, botläran, inte uppvisade några motsättningar, inte heller några nämnvärda tolkningssvårigheter.

Några av föreläsningarna ägnades åt den historiska kontexten: vad betydde riksdagen 1530 för Karl V:s politik?; vilken ståndpunkt intog kejsaren i kyrkopolitiken? etc.

Utgivaren av den nya upplagan av *Confutatio*, Herbert Immenkötter, Augsburg, deltog själv i konferensen och höll en instruktiv föreläsning om samma aktstycke: I regel har omdömena om *Confutatio* varit mycket negativa, men det vore orättvist att jämföra denna skrift med *Confessio Augustana*, eftersom man från romerskt håll inte avsåg att ge en samlad framställning av bekännelsen utan en-

dast att kommentera den av lutheranerna framlagda bekännelsen. *Confutatio* erbjöd inte endast en negativ kritik utan kan också, menade Immenkötter, ses som ett försök att finna en grundläggande enhet, något som inte minst den genomgående bibelargumenteringen visar.

Det centrala temat "rättfärdiggörelse" behandlades av Holsten Fagerberg, Uppsala, som sekunderades av Vincent Pfnür, en forskare i Münster, som författat den numera välkända avhandlingen *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, grundläggande för de nu pågående ekumeniska samtalen mellan Rom och lutherdomen (jfr Lars Thunberg, *Stadier och mål på enhetsvägen*, STK 1979, 95).

Liksom Pfnür visade Fagerberg på den consensus man kan finna mellan å ena sidan den tidiga version av luthersk rättfärdiggörelselära, som återfinnes i *Confessio Augustana* och *Apologin*, samt å andra sidan nutida exegetik och romersk-katolsk teologi.

Några intressanta bidrag till den svår lösta frågan om biskopsämbetet i dåtida diskussion lades fram vid symposiet, bl.a. av Erwin Iserloh, Münster, och Harding Meyer, Strasbourg. Att också de evangeliska teologerna räknade med episkopatets funktioner som nödvändiga i kyrkan var en gemensam förutsättning, medan det råde delade meningar om vad detta betyder för en eventuell nutida consensus.

En kvinnlig forskare från Nürnberg, Irmgard Höss, påvisade att det var ekonomiska motiveringar och i någon mån önskan att behålla makten i kyrkan för egen del, som gjorde att furstarna avstod från att inrätta ett biskopsämbete inom de tyska evangeliska kyrkorna.

Bland många andra värdefulla bidrag vid detta symposium skall till slut endast nämnas, att Walter Kasper, känd systematiker från Tübingen, behandlade kyrkouppfattningen i *Confessio Augustana*. Han framhöll, att dokumentet alltså har frågor att ställa till både den romerska och de lutherska kyrkorna. Med en travestering av Fr. Heilers karakteristik av *Confessio Augustana* som *Magna Charta der Katholizität* ville han beteckna den som *Magna Charta der Ökumenizität*.

Kring temat *Confessio Augustana* och kyrkans enhet har ännu en kongress hållits under hösten 1979, nämligen i Mainz den 27—29 september. Som inbjudare stod Institut für europäische Geschichte, en gång grundat av historikern Joseph Lortz, som kom att bli en banbrytare för den nya värderingen av reformationen på romerskt håll. Institutet är

alltjämt ett betydande centrum för reformationforskningen; det verkar bl.a. genom en omfattande stipendiativ verksamhet och utger en förnämlig skriftserie för publikationer med anknytning till institutets verksamhet.

Konferensens uppgift var att belysa sådana historiska ämnen, som har betydelse för frågorna kring "det ömsesidiga erkännandet av den lutherska och den katolska kyrkan på grundvalen av *Confessio Augustana*". Föredragen och diskussionerna rörde sig mestadels, liksom i Augsburg tre veckor tidigare, på det rent historiska planet men kom i ett par fall att direkt behandla den nutida situationen.

Herbert Immenkötter, Augsburg, gav en exposé över riksdagen i Augsburg, dess politiska och kyrkorättsliga betydelse. Varken *Confessio Augustana* eller *Confutatio* fick genom riksdagen någon rättsligt erkänd ställning. Inte heller de därpå följande förhandlingarna mellan telogerna fick något genomslag i riksdagsbeslutet, något som kan beklagas, eftersom man i själva verket nådde fram till en "delkonsensus", som gällde bl.a. de fundamentala lärofrågorna.

Harding Meyer gav i en offentlig föreläsning, som hölls i Mainz' lantdagsbyggnad, en nyanserad och starkt nedtonad beskrivning av vad en "Anerkennung" av *Confessio Augustana* från romerskt håll kunde förväntas betyda: icke en gemensam bekännelse, men ett igenkännande av den gemensamma tron i en bestämd, främmande bekännelseurkund. En sådan "Anerkennung" blir inte något mål i sig utan betyder endast, att *Confessio Augustana* kan tjäna som orienteringspunkt på vägen till en gemensam bekännelse.

Den vid institutet verksamme, kände Lutherforskaren Peter Manns framträdde i en föreläsning vid konferensen liksom vid tidigare tillfällen som en engagerad kritiker av tanken på ett "erkännande av *Confessio Augustana*". Det finns en risk, menar han, att en konsensus på grundval av de melanchthonska formuleringarna i *Confessio Augustana* kommer till stånd på bekostnad av Martin Luthers teologi, som dock utgör det väsentliga arvet från reformationstiden. Det bör tillfogas, att Peter Manns är romersk-katolsk teolog och präst, samtidigt som han är lutherforskare.

Gustav-Adolf Benrath, kyrkohistoriker i Mainz, behandlade Melanchthons teologiska utveckling och visade på skillnaden mellan Melanchthons och Luthers bedömning av det kyrkopolitiska läget under sin samtid: den

förre menade att en pax dogmatica vore förutsättning för en politisk fred, medan den senare ansåg en politisk fred möjlig även med skilda religionspartier.

Bernhard Lohse, kyrkohistoriker och känd lutherforskare från Hamburg, behandlade vid konferensens avslutande föreläsning de inom-lutherska enhetsförhandlingar, som ledde fram till Konkordieboken 1580.

Ledare för kolloquiet i Mainz var institutets nuvarande direktor, professor D Dr Peter Meinhold, som i en avslutande sammanfattning bl.a. karakteriserade de nu pågående förhandlingarna mellan romerska och lutherska teologer som en kritisk fråga till de nutida kyrkorna om hur de förvaltar arvet från *Confessio Augustana*.

Bengt Hägglund