

Kyrkohistoria, sakralhistoria eller profanhistoria?

AV INGUN MONTGOMERY

Att på det begränsade utrymme en tidsskriftsartikel utgör på ett rimligt sätt presentera det ämne man företräder är en näst intill omöjlig uppgift. När jag ändå gör ett försök tar jag som utgångspunkt den nya definition ämnet fick då professuren i Uppsala senast ledigförklarades. Kyrkohistorien skall här koncentreras på ”forskning kring kristendomen som företeelse i sin historiska miljö och dess funktion i den dynamiska civilisationsprocessen i växelspel mellan religiösa, sociala, kulturella, politiska och ekonomiska faktorer. Uppgiften är bl.a. att undersöka kristendomens uttryck i fromhetsliv, traditioner, sedvänjor, socio-religiösa strukturer och institutioner samt kristendomens roll i den allmänna samhälls- och idéutvecklingen med särskild hänsyn till nordiska förhållanden”.

Detta är alltså den officiella ordalydelsen och således också den som godkänts av våra beviljande myndigheter, vilket innebär att man anser en sådan ämnesdefinition värd att satsa på. Därför kan det vara viktigt att försöka leta sig fram till vilka föreställningar och värderingar som kan ligga bakom dessa formuleringar.

Redan ordet *kyrko-historia* bjuder på problem. Det kan räknas in som en gren av historievetenskapen, eller av samhälls- och beteendevetenskapen eller, vilket tidigare var det enda naturliga, av teologien. Att reda upp i denna snårskog av tankar och idéer är inte lätt, och skall heller inte vara det, ty så länge en vetenskap är levande och aktuell strävar den hela tiden efter att finna nya lösningar, nya infallsvinklar och nya

problemställningar. Också i detta sammanhang kommer vi att märka den spänning, som alltid råder mellan teori, idealet, och praktik, den krassa verkligheten.

Historia i betydelse av det vi i dag menar med vetenskap är en relativt ny företeelse. Den uppkom inte förrän under upplysningstiden och genomfördes på allvar först under 1800-talet i och med att den historisk-kritiska metoden då slår igenom. Diskussionen om historisk metod blir en allvarlig debatt bland fackhistoriker först efter andra världskriget. Det finns många orsaker till detta och krigskatastrofen är bara en av dem. — Detta innebär dock ingalunda att det inte existerat historia tidigare, tvärtom. Fram till den allra senaste tiden och helt från urminnes tider har alla folk, såväl skrivkunniga som icke skrivkunniga, slagit vakt om sin historia utan att de dock för den skull har bedrivit historisk forskning i vår mening. Det har varit i det förgångna de funnit sin identitet och därmed också sin trygghet i förhållande till andra grupper, folkslag eller kategorier.

Nu har den enorma förändringen inträffat, vars alla konsekvenser vi ännu inte är medvetna om och därför inte helt kan överblicka, att människans orientering i tillvaron ändrat sig radikalt. Man ser inte längre bakåt för att finna trygghet och identitet utan söker den i nutiden och framtiden helt enkelt därför att den moderna tekniken givit människan intryck av att hon har förmågan, ”makten”, att forma framtiden efter sina önskningar. En uppfattning som naturligtvis inte har fått stå oemotsagd

men som ändå kraftigt bidragit till att "av-historisera" dagens samhälle. Historiens plats som sammanhållande, identitetsskapande faktor har övertagits av samhällsvetenskap och sociologi. Nu har sociologerna i stor utsträckning ryckt in som uttolkare av historiska händelser och skeenden. Men helt kan man inte frigöra sig från historievetenskapen. Även om man ogärna vill tillerkänna den någon självständig eller kreativ roll då det gäller att förstå vad som en gång skett så kan man inte bortse från det faktum att historievetenskapen ytterst fungerar som en hjälpvetenskap för i stort sett alla andra vetenskaper. Ingen systematik klarar sig utan historiska data, och det är den historiska dimensionen som sorterar data och gör dem meningsfulla.

Förändringar i religion innebär förändringar i kultur, och omvänt. Dagens förändringar av religion sker snabbare än någonsin tidigare i historien, även om religionen aldrig varit helt oföränderlig. Dessa snabba förändringar har visat sig särskilt problematiska för kristendomen redan därigenom att den som skriftreligion har en viss historisk förankring. Karl Löwith har tagit sin utgångspunkt i detta religionens anspråk på att stå över alla förändringar och förmedla eviga sanningar. Han menar att hela den västerländska historiefilosofien och framstegstron skall ses mot bakgrund av sekulariserad kristen eskatologi. Om detta antagande är riktigt, och mycket talar för det, så visar det åter hur försiktig man bör vara med att undervärdera de kristna influensernas betydelse liksom det spänningsförhållande som nödvändigtvis måste uppstå mellan religionens sökande efter stabilitet och de sociala formernas flexibilitet. Det är en intressant frågeställning men omöjlig att besvara med empirisk vetenskaplig metodik. Här gäller det frågan om *mening* och den kan varken ställas eller besvaras av historieforskningen som vetenskap. Den måste ställas utifrån. Som metahistorisk problemställning är den både legitim och berättigad.

Historikerns uppgift är att försöka *förstå*. Förståelse är ett av historievetenskapens nyckelbegrepp. Historien är formad av människor och därför måste den förklaras

genom att man tar fram de motiv, värderingar och alla föreställningar och målsättningar som människor låtit sig ledas — och förledas — av. En sådan förklaringsmodell innebär förståelse. Bakom alla historiska källor vi har döljer sig nämligen ett komplex av intentioner som det gäller att få ett grepp om, dvs. göra tillgängliga med hjälp av förståelsen. I botten av all förståelse ligger alltså faktakunskaper. Det är svårt, för att inte säga nästan omöjligt att förstå det som sker nu om vi rycker loss det ur sitt historiska sammanhang. — Man skall lära känna historien för att lära känna sig själv, sade Auguste Comte. Teoretiska kunskaper om världen gör det möjligt för människorna att behärska den. För att göra det måste man tänka *vetenskapligt*, dvs. enligt Max Weber i första hand i sociologiska kategorier. Härvid kan vi dock inte bara tänka bort kristendomen ur vår kultur eller tuga ihjäl den. Det faktum går inte att förneka, hur man sedan personligen än må värdera det, att kristendomen i snart 2000 år har i alla avseenden präglat Europas historia. Det gäller kultur, politik, juridik, naturvetenskap, samhällsliv, ekonomi osv. Också de filosofiska eller asketiska rörelser som tagit markerat avstånd från kristendomen har gjort det genom att uppträda som dess medvetna motsats. Denna tendens kan också i dag klart märkas i många motideologier i, som det slarvigt kallas, det sekulariserade samhället.

Redan vid en hastig blick skall vi finna att den kristendom vi i dag möter inte heller den är enhetlig till sin utformning. Vi finner en mängd divergerande kyrkor, frikyrkor och sekter som alla gör anspråk på att företräda den sanna kyrkan. För att förstå denna brokiga bild måste man i allmänhet söka sig tillbaka till de omständigheter under vilka den först uppkommit. I detta avseende måste kyrkohistorien utan vidare betraktas som en del av historievetenskapen. Också den har nämligen målsättningen att vilja förstå de fenomen eller de personer den tagit som sin uppgift att skildra.

Det finns dock också en pragmatisk riktning, som menar att en historisk förståelse endast förvirrar, splittrar och hindrar ett

aktivt handlande i en given fråga. Man föredrar att gå in i ett redan fastlagt mönster utan att besvara sig med diskussion om dess uppkomst eller konsekvenser. En förklaring till detta kan vara att man helt enkelt ansett historiska kunskaper värdelösa då det gäller att finna sig till rätta i dagens livssituation. Historien värderas endast efter den samhällsnytta den gör eller kan tänkas göra, eller kanske rent av bara efter den nytta den kan tänkas ha för den enskilda människan i hans personliga liv. Man har talat om "historietrötthet". Detta har fört till att man ofta står hjälplös inför det som en gång skett och inte riktigt vet hur man skall gripa sig an med att förstå det.

I detta sammanhang kan det vara värt att nämna att man speciellt inom fransk historieforskning under senare år försökt en annan utväg: man förstår inte de historiska händelserna som något avgränsat och viktigt i och för sig utan menar att de först mot bakgrund av den totalconception som ligger bakom dem kan placeras i sitt rätta sammanhang. Denna s.k. Annalesskolan talar härvidlag om en mentalitet, mentalité, dvs. *ett kollektivt tänkande*, en hållning, en attityd i ett samhälle till tingen och omvärlden, utifrån vilken man tolkar och ordnar det som sker så att det får en *mening*. Ämnesval och problemformuleringar förskjuts från politiska "händelser" till social och ekonomisk struktur i ett långt perspektiv. Konsekvenserna av denna förändrade inriktning blir också av betydelse för kyrkohistorieforskningen generellt. Å den andra sidan är det nämligen helt klart, dessa komprehensiva försök till trots, att i dag ingen enskild forskare kan behärska alla historievetenskapens deldiscipliner. Tvånget att specialisera sig har blivit oundvikligt. Trots sina fördelar innebär specialisering också inskränkning, begränsning till ett delområde och därmed får man avstå från en del av den överblick som är så nödvändig för att man rätt skall kunna bedöma de händelser och de tidsåldrar de inträffar i. Mot denna bakgrund framträder alla de försök till övergripande föreståelse, som den franska skolan bara är ett exempel på, som både berättigade och föreståeliga.

Denna specialisering har nämligen gjort forskarna till fackmän och därmed också inskränkt deras förmåga att föra en dialog med andra deldiscipliner. Det som visar kvaliteten och värdet av en historisk undersökning är att den förmår höja sig över det rena detaljstudiet till att se de stora sammanhangen och kunna tolka dem. Specialiseringen driver således fram kravet på samarbete. Så kan t.ex. en kyrkohistoriker behöva samarbeta med numismatiker, rättshistoriker, filologer, sociologer osv. för att bara nämna ett par möjligheter.

Ser man efter de stora sammanhangen stöter man också igen snart på frågor om 'mening', om nuets betydelse i relation till förgångna och kommande tider. Sådana frågor är naturligt att ställa men de faller dock utanför den historiska vetenskapens område att besvara då de varken kan ledas i bevis eller motbevis med de medel som står historikern till buds. De får lösas av historiefilosofien.

Mot denna bakgrund skulle man då kunna ställa frågan varför vi trots alla dessa begränsningar som vidlåder historievetenskapen ändå strävar att upprätthålla den. Vad är då historia? Sedan gammalt har den definitionen varit allmän att historia är något som det är möjligt att få kunskap om. Immanuel Kant hävdar att *rum och tid* är aprioriska åskådningsformer genom vilka man kommer i kontakt med världen utanför en själv. Historien blir då summan av det som händer i tiden. Men lika litet som människan är deterministisk är historien det och på denna punkt skiljer sig historievetenskapen markant från naturvetenskapen.

Historikern måste i sin vetenskapliga verksamhet vara selektiv och däri ligger hans frihet liksom hans ansvar. En historisk värdering får absolut inte vara det samma som en moralisk dom. Den skall inte skilja mellan gott och ont utan endast mellan betydelsefulla och mindre betydelsefulla faktorer för ett bestämt händelsesammanhang eller problemställning. Man 'förstår' inte en förfluten tid bättre om man försöker identifiera sig med den, snarare tvärt om. Historia kan bara skrivas ur vissa bestämda as-

pekter. Det finns ingen historisk framställning som behandlar *allt* som hör med till den utvalda epoken — den franska skolans strävanden till trots! Det låter kanske som en truism att framhålla att vi endast kan göra oss en föreställning om förgångna tider i den mån vi har bevarade källor.

Det är vidare helt klart att det förflutna påverkar nutiden och det kan inte vara annorlunda. Men också nutiden påverkar vår syn på det förflutna. Varje människa föds in i ett socialt sammanhang av något slag och blir på så sätt beroende av traditioner som hon måste ta ställning till, antingen för eller emot. Historievetenskapen som sådan behandlar visserligen händelser i förfluten tid. Det som en gång har skett är oåterkalleligt och omöjligt att förändra eller påverka. Men följdverkningarna av dessa händelser i det förflutna påverkar nuet. Hur vi tolkar och ”använder” det förflutna är vårt ansvar. Det ligger ”försvars-löst” framför våra händer. Det är klart att det finns gränser för ”missbruket” och ”manipulationerna”, men dessa gränser är tójbara. Det förgångna ligger alltid öppet framåt eftersom idag är igår i morgon, och därigenom blir historieskrivningen aldrig färdig.

Om vi ser på kyrkohistorien som teologisk vetenskapsgren finner vi att det var först 1650 som den uppträdde som självständig lärodisciplin inom en teologisk fakultet, då vid universitetet i Helmstädt. 1720 upprätades en lärostol i kyrkohistoria i Tübingen, 1886 i Uppsala. Det var tidens starka historiemedvetande som åstadkom detta.

Kyrkohistorien blev härmed accepterad som egen disciplin inom teologien, men samtidigt förde den in nya tänkesätt och metoder i de teologiska fakulteterna och därmed också en mängd oro. Det är i stor utsträckning genom kyrkohistorien som teologien konfronterats med det moderna tänkandet. Men på den andra sidan visar kyrkohistorien klart att kyrkan svårligen kan kasta loss från sitt förflutna — det är helt enkelt en omöjlighet.

Kyrkohistorien är således den teologiska deldisciplin, som har den bredaste kontakt-

ytan mot icke-teologiska ämnen. Dess uppgift är att skildra hur det kristna budskapet försöker vinna gehör i en likgiltig, skeptiskt eller kanske fientligt inställd omvärld. Men härvid förändras och anpassas också det kristna budskapet, vilket är minst lika viktigt för forskningen att beakta.

Att skildra kyrkans historia har under alla tider varit en problematisk uppgift. Redan definitionen av ordet ’kyrkohistoria’ har rest de första problemen: vad menar man med ’kyrka’ och vad lägger man in i termen ’historia’. Det finns många definitioner av båda dessa ord och den man väljer kommer sedan att ha betydelse för den inställning man får till sin uppgift. Här gäller det att hålla gränserna klara mellan kyrkohistorien som *historisk vetenskap* och *bruket* av det genom vetenskapligt arbete vunna resultatet i ett teologiskt eller metahistoriskt total-sammanhang. I kyrkans försök att förstå sig själv och sin uppgift i världen möter vi en metahistorisk problemställning, vilken dock som sådan är fullt relevant. Men dessa två sidor av kyrkohistorien: dess vetenskapliga, faktaorienterade sida och dess funktion i en kristen verklighetstolkning får inte blandas samman, vilket skett — och sker — allt för ofta.

Frågor om livets mål och mening har varit av betydelse så länge det funnits människor. Därför slutar gärna alla vetenskaper i metafysik. Det faktum att historien är att se som uttolkare och inte avbildare av ett skeende håller vägen öppen mellan historia och metahistoria. Av försöken till metahistorisk tolkning intar kristendomen en framträdande plats eftersom den medvetet har givit historien både en början och ett slut. Vi måste hålla i minnet att all historievetenskap innehåller en dialektik mellan det objektiva skeendet i det förgångna och det subjektiva förhållandet till detta skeende.

I kyrkohistorien sedd ur ’funktionsaspekten’ är frågan om historiens ”mening”, om Guds handlande i historien och om historiens mål av betydelse. Kyrkan ses härvid som ett led i Guds frälsningshistoria. Det faller sig därför naturligt och verkar skenbart logiskt att säga att kyrkohistorien uppstod då den ursprungliga, starka eskatolo-

giska förväntan försvann. Man får bara inte tolka detta förhållande så att parusiens uteblivande skulle vara *orsaken* till att kyrkan blev intresserad av sin historia.

Härmed har en del av de problem, som kyrkohistorieskrivningen kämpar med antytts; Den *fungerar* som en del av en teologisk helhet, som av dem som godtagit denna helhet upplevs som meningsfull. Detta får dock inte blandas ihop med eller likställas med kyrkohistorien som *vetenskap*, ty här gäller det användandet och inordnandet av denna vetenskaps resultat i en livssyn. Och den som sådan är underlagd helt andra lagar. Problemområden där det kan vara svårt att hålla gränsen klar mellan kyrkohistoriens vetenskapliga, objektiva, sida och dess funktionella, subjektiva, sida är, för att bara nämna några exempel, frågor som den om kyrkans inordnande i världen, samspelet mellan kyrko- profan- och frälsningshistoria, evangeliets förkunnande i nya tidsepoker, kyrkans växt och utbredning, den eviga spänningen mellan tradition och framsteg, parusiens uteblivande, kyrkans konflikter med staten och andra former för mänskligt samliv, dess inträngande i olika kulturer och dess antagande av dessas språk- och tankeformer, och, framför allt, kyrkans kritiska hållning till kultur och politik. Under alla perioder har dessa problem upplevts som mer eller mindre påträngande av dem som varit engagerade i kyrkan och dess verksamhet. Kyrkohistorien står mellan ett "redan nu" och ett "ännu inte", eller, för att låna ett uttryck från poeten Bo Setterlind, där "tidens och evighetens vägar möts".

För att kyrkohistorien skall kunna göra rätt för sitt namn *kyrkohistoria* måste det en gång för alla slås fast att kyrkohistorien arbetar efter samma *metod* som de övriga historiska vetenskaperna. Därför har den samma problem som historieforskningen över huvud. Utforskandet av det förflutna är inte ointressant för att förstå det närvarande eller framtiden. Historieforskningen påverkar och påverkas av *historiesynen* och det är den som ligger bakom handlingen i nuet. *Historiesynen* är vänd mot det förflutna, men den är samtidigt med och

skapar den aktuella historien. Synen på det förgångna ger nyckeln till förståelsen av det närvarande.

Man kan dock inte rekonstruera eller avbilda det förgångna. Historikern är inte en fotograf, som objektivt kan reproducera det, som en gång har skett. Den historiska empiri som t.ex. Ranke (1795—1886) förfäktade, hävdade att den historiska sanningen var faktisk, objektiv och därmed möjlig att fastlägga. Numera är det allmänt erkänt att historisk objektivitet inte existerar i Rankes mening. Då historievetenskapen blev medveten om subjektets dominerande betydelse utvecklades i samarbete med filosofien, historiefilosofien. Den ser som sin främsta uppgift att rent metodiskt fastlägga historiens väsen och därigenom ge en utgångspunkt för historieframställningen.

Kyrkohistorien har för länge sedan upphört att vara kyrkans, som institution, historia. Ingen konfession kan ensam göra anspråk på att omfatta hela Guds utvalda folk. Därför kan ingen denomination uteslutas ur kyrkohistorien, utan med denna utgångspunkt *måste* alla tas med. Den moderna kyrkohistorievetenskapen har sett som sin uppgift att behandla sekter, territorier, folkfromhet, utomkyrkliga och okyrkliga grupper för att bara nämna några exempel. Man har härigenom alltmer kommit till klarhet om att kristendomen utgör en komponent i världshistorien. Men det finns risker också vid ett sådant betraktelsesätt. Kristendomen kan härvid nämligen förlora sin särart och bli uppfattad och behandlad som en social tendens, vilket skulle innebära att man inte tog hänsyn till dess egen syn på sin målsättning.

Eftersom historien utspelar sig i tiden har den ständigt med förändringar att göra. Dessa förändringar innebär samtidigt kontinuitet, det vet alla som försöker leta efter 'gränser' i historien. Denna kontinuitet påverkar vårt sätt att se på historien. En kontinuerlig uppfattning av historien innebär dock inte att vi får se den som bestämd av ödet eller som försyn, inte heller innebär den automatiskt framsteg eller utveckling.

Historien får aldrig ge upp sin strävan att försöka se sammanhang och endast leverera

fakta. Fakta är således som vi sett grundvalen för allt historiskt arbete, men de får inte i positivismens anda tillmätas egenvärde eller någon slags självinterpretation. Fakta utan förklaring och tolkning, utan att vara insatta i sitt sammanhang är värdelösa därför att de är ointressanta. Det som ger fakta ordning och mening är historikerns förståelse av *förhållandet dem emellan*. I dag är de flesta som behandlar historikerns roll i historieforskningsprocessen beredda att tillskriva den individuella forskaren en mer avgörande roll än man gjorde för bara några år sedan.

Gentemot upplysningstidens framstegstro har historismen betonat det historiska förloppets exklusivitet. Man har satt individualiteten mot det allmänna och modifierat typiseringen. De historiska problemställningarna uppfattas som hypotetiska och därför ständigt öppna för revision. Ur den nödvändiga relativiseringen har så en total relativism uppkommit, en kunskapsteoretisk agnosticism och en etisk värdeanarki. Kritiken går över till att bli en livinställning i stället för en metodiskt meningsfull princip. Redan 1921 krävde Ernst Troeltsch som en konsekvens härav att historismen måste övervinnas.

Vårt århundrade har skakats av ett stort antal omvälvningar och sammanbrott som med nödvändighet måste påverka historiesynen. Psykologien har visat hur oerhört svårt det är att utvidga medvetandets och förståelsens gränser. Då är en helt historielös och ohistorisk anpassning till det som sker mycket enklare. Man har vågat den hypotesen att människan under vår komprimerade epok själv i sitt eget liv upplevt så mycket historia att hon inte orkar ta ståndpunkt också till det som en gång skett. Arbetsdelningen och funktionalismen i det moderna samhället skulle dessutom inte "behöva" det historiska perspektivet.

I detta allmänna sammanhang måste så kyrkohistorien sättas in. Men hur kyrkohistorievetenskapens resultat som alltså skall arbetas fram efter de regler som gäller för allt vetenskapligt historiskt arbete sedan används i ett teologiskt sammanhang som vill svara på frågor av metafysisk karaktär

kan inte historievetenskapen som sådan göras ansvarig för. Men genom ett välgjort vetenskapligt grundarbete kan den vara med och leda teologiens försök att arbeta fram en hållbar livssyn och determinera framtida livsmönster.

En frågeställning som under alla tider framstått som oerhört viktig för den enskilde då det gällt att finna mening och trygghet i tillvaron är *om man kan lära något av historien*. Det är en svår fråga och beror åtminstone delvis på vad man menar med 'lära'. Här skall bara helt kort och summariskt antyd några olika tendenser till en sådan övergripande *historietolkning* som ju delvis måste bli en fråga om livssyn och metafysik. — Allt som händer inträffar bara en gång och upprepar sig inte. Detta slogs fast redan av den presokratiske filosofen Herakleitos, som hävdade att det var omöjligt att två gånger stiga ned i samma flod. Inte heller finns det något värderingsfritt och förutsättningslöst bedrivet forskningsarbete som kan leda till objektiva allmängiltiga resultat. Det var vi inne på i samband med Ranke och historismen. Rudolf Bultmann bl.a. slår fast: "Förståendet, interpretationen, är alltid orienterat mot en bestämd frågeställning, ett bestämt mål. Detta innebär att forskningen aldrig är förutsättningslös utan att den drivs av en 'Vorverständnis' utifrån vilken man går till sin uppgift. Det är denna 'Vorverständnis' som över huvud taget möjliggör såväl frågeställning som interpretation."

Diskussionen om innebörden i och förståelsen av uttrycket 'Vorverständnis' har också aktualiserat debatten om *förhållandet mellan vetenskap och ideologi*. Från marxistisk sida har det härvid framförts att vetenskapsmannen bör "ta ståndpunkt", vilket innebär att hans arbete skall vara riktat mot ett på förhand klart angivet mål. Det förutsätts att all vetenskaplig forskning, öppet eller fördolt, leds av ideologiska intressen. Och ändå kan den marxistiska historiesynen rubriceras som en typisk variant av den historistiska linjen, bl.a. emedan man hävdar att *nutidssituationen* måste vara mål och utgångspunkt för varje historie-

vetenskapligt arbete. — Sammanfattningsvis räcker det här att framhålla att det är viktigt att känna till problemet med förutförståelsen och dess konsekvenser. Men vi måste hela tiden hålla klart för oss att detta inte är någon *metod*. En metod (= väg) är alltid underordnad forskningsobjektet, den är ett *arbetsredskap* vars funktionsduglighet hela tiden måste kontrolleras. Den är alltså pragmatisk, inte ideologisk, och tjänar till att nå ett uppställt mål, men är inte detta mål. Därför måste metoder kunna påvisas och kontrolleras.

Historieforskningen arbetar allt sedan humanismens tid på 1400- och 1500-talen med begreppet 'källa', som man på denna tid genom sitt nyväckta intresse för platonismen funnit adekvat. Humanisternas slagord "ad fontes" innebar samtidigt ett kyrkohistoriskt forskningsprogram så tillvida som man nu ifrågasatte den tidigare allenarådande *enda* källan, nämligen Bibeln och dess utläggning genom kyrkan och därmed också att sanningen skulle vara en enda för tänkande och tro. Ett fastställande av fakta bygger än i dag på källor men de är bara första steg på vägen mot ett omdöme.

Hur noga man än är med fastställandet av fakta kommer ett vetenskapligt omdöme aldrig längre än till att i bästa fall bli "entes med stor sannolikhet". Detta om vi schematiserar forskningsprocessen efter schemat: förmodan — begrundad hypotes — tes med stor sannolikhet, som alltså är den största säkerhet man kan nå fram till med rent vetenskaplig metod. En *trosutsaga* har en annan struktur och därmed en annan — men därför inte högre! — grad av visshet. Inom naturvetenskaperna sker *verifikation* genom *experiment* medan den inom de humanistiska vetenskaperna sker genom *interpretation*.

Som framgått av ämnesbeskrivningens formulering ingår det i kyrkohistoriens uppgift bl.a. att undersöka kristendomens "funktion i den dynamiska civilisationsprocessen i växelspel mellan religiösa, sociala, kulturella, politiska och ekonomiska faktorer". Detta innebär en vidgad uppfattning av det traditionella arbetsområdet för kyr-

kohistorien. Utgångspunkten är dock att förhållandet mellan den enskilde individen och den samhällsordning han lever i är historiskt betingat.

Vid forskningsuppgifter med denna inriktning har det ofta setts som berättigat att föra över de tekniska metoder, som gäller för utforskandet av institutioners och grupper attityder generellt till att också gälla religionen. Som en följd härav ligger det nära till hands att förklara påtagliga förändringar på det religiösa området med förändringar inom andra områden i det sociala systemet.

Det stora bakomliggande problemet för alla undersökningar av detta slag är frågan under vilka betingelser transcendent, överordnade och integrerande föreställningskomplex får sin konkret påtagliga, "socialiserade" uttrycksform och därmed blir historiskt gripbara. Vid undersökningar med denna inriktning är beteendevetenskaplig, och främst då sociologisk, metod ett viktigt hjälpmedel. "Nytta" av dessa vetenskapsgrenar för den kyrkohistoriska forskningen avhänger av om man ställer relevanta krav till dem. De måste uppfattas som en resurs, en tillgång, som bör utnyttjas för att få svar på viktiga frågor. Metoden måste alltså också här, som vid all annan forskning, vara underordnad problemställningen. Det är den enskilde forskaren som självständigt bedömer och avgör vilken metod, som ger det bästa resultatet för just hans undersökning.

Just när det gäller att förstå växelspel, eller relationer, mellan individ och omvärld kommer vi in på ett metodiskt sett mycket svårt område. Här frestas man lätt att gripa till 'psykologismer' och införa begrepp som t.ex. 'religiösa behov', vilket inte underlättar den vetenskapliga klarheten. Personlig religiositet kan svårigen förstås om den inte ses i sammanhang med en given historisk och institutionell verklighet vad beträffar seder och trosföreställningar. Att gå i kyrkan är en social handling och kan registreras som sådan, det är helt klart. Problemen börjar först om man vill gå ett steg längre och frågar vilket inre engagement denna yttre handling ger uttryck för. Här

ställs det stora krav på historisk tolkningsförmåga och förståelse.

Om vi nu skulle våga oss på en preliminär konklusion av nyttan med ett historiskt studium skulle vi kunna säga: genom ett kritiskt studium av historien kan man lära sig att ta ansvar för och bedöma situationer i sitt eget framtida liv, inte därför att historien skulle upprepa sig, det har vi ju slagit fast att den inte gör, i varje fall inte på ett sådant sätt att det kan förutsägas, utan därför att man lärt sig att ta personligt ansvar och bedöma ett skeende och dess konsekvenser — vilket inte är det minst viktiga.

Av det som hittills sagts har det klart framgått hur nödvändigt det är med ett nära samarbete mellan historia och kyrkohistoria. Som en följd härav får vi då frågan: *varför skall kyrkohistorien i så fall höra till en teologisk fakultet?* En teolog skulle dessutom vara mer obenägen att driva förutsättningslös forskning har det sagts, även om man nu är medveten om att den rena objektiviteten visat sig vara en illusion.

Kyrkohistorien är en historisk disciplin som vilken annan i så måtto att den tar sin utgångspunkt i konkreta historiska händelser som får konkret historisk betydelse för hela sin omgivning genom alla tider. Men att dessa händelser efter en tid inte reducerats till 'historia' i stil med de flesta andra historiska händelser är på sätt och vis ett dilemma för kyrkohistorien och ger svaret på frågan varför kyrkohistorien trots allt måste höra till en teologisk fakultet.

Kristen teologi har sitt ursprung i att Gud uppenbarat sig i människan Jesus från Nasaret och därmed gått in i historien. "Uppebarelse" är dock ingen historisk utan i bästa fall religionsfenomenologisk och ytterst en teologisk kategori. Trots detta är Guds uppebarelse i Jesus inte en ohistorisk händelse redan därför att den fått så stora och vittgående historiska konsekvenser. Den har skapat en världsreligion som i sin tur skapat en ny kultur och präglat hela det historiska förloppet i västerlandet.

Kyrkan är tekniskt sett möjlig att analysera och beskriva genom sina olika konfes-

sioner och genom de människor som företräder dem. Historiskt är kyrkan således gripbar genom sina institutioner och genom sin förkunnelse. Därför finns det de som menar att kyrkohistorien främst är historien om evangeliets förkunnelse. Gerhard Ebeling har med rätta betonat traditionens betydelse för kyrkohistorien. Kyrkohistoriens uppgift skulle då vara att påminna kyrkan om dess uppgift i världen och se till att den förblir trogen mot den genom att ställa de rätta frågorna. Kyrkan existerar endast i historien. Att avstå ifrån eller förlora sin historia vore en dödlig förlust för kyrkan.

Vad menar vi då när vi talar om 'kyrkan' som kyrkohistoriens objekt? Är det inte kristendomen i *alla* dess olika uttrycksformer, både som idé och organisation, och dess verkningar utåt i samhället som vi vill skildra? — Kyrkan är den yttre ram inom vilken tron artikulerar och konkretiserar sig. Därför är kyrkohistorien till sitt väsen ingen historia om enskilda kristna individer, som redan sagts. Kyrkan är heller ingen fullkomlig institution. Den kan vara olydig och den kan avfalla. I den utsträckning som kyrkan uppfattar sig som en institution vid sidan av andra institutioner, som inspirerad och ledd av människor, utgör kyrkohistorien en del av den allmänna historien och använder sig av historievetenskapens allmänna medel och metoder. Men då kyrkan söker sitt ursprung i evangeliet kommer den över på teologiens område.

Kyrkohistorien behandlar på sitt sätt evangeliets betydelse i världens historia. Ebeling säger att kyrkohistorien är historien om den Heliga skrifts tolkning och förkunnande. Kyrkohistorien kan dock också framställas ur andra aspekter än förkunnelsens. Kristus verkar visserligen genom ordet men denna verkan tar sig en mängd olika uttrycksformer.

Heinrich Bornkamm säger att kyrkohistorien är historien om evangeliet *och* dess verkningar i världen. Denna definition är användbar eftersom den visar både bakåt och framåt. Kurt Dietrich Schmidt vill definiera kyrkohistoria som historien om Kristi verksamhet i världen mellan upp-

ståndelsen och parusien. Det kan först låta som ungefär detsamma som Bornkamm menar, men det är en mer angripbar definition.

På katolsk sida betonas starkare än på protestantisk kyrkohistoriens sakrala, frälsningshistoriska karaktär och man tar i högre utsträckning än på evangelisk sida avstånd från vanlig profanhistoria.

Enligt den mest allmänt vedertagna evangeliska uppfattningen hör kyrkohistorien in under den historiska vetenskapen. Den är underkastad samma lagar och arbetsmetoder som gäller all annan historievetenskap. *Kyrkohistoriens uppgift* är att behandla problem som rör de olika trossamfundens historiska utveckling, det religiösa livet, ut-sagor om tron och läran för att visa hur de präglats av att ha kommit till i ett historiskt sammanhang. Härigenom blir kyrkohistorien den allmänna historievetenskapens specialdisciplin utan att behöva göra avkall på sin teologiska förankring. Att ställa kyrkohistoria och profanhistoria mot varandra skulle innebära en polarisering som inte existerar i sak och alltså måste betraktas som en konstruktion, vilket också understryks av de senaste historieuppfattningarna som vi sett.

Vi måste hålla fast att kyrkohistorien har samma uppgift och målsättning som övriga historiska vetenskapsgrenar, nämligen att genom kritisk framställning och värdering bidra till att vår egen tid får möjlighet att fatta sina egna beslut och ta ställning både till kyrkan i betydelse det kristna arvet och till världen. Det är därför som vi inte utan stora skadeverkningar kan göra oss urarva när det gäller historiskt och kyrkohistoriskt vetande och kunnande. Men hela tiden måste kyrkohistorien hållas i tygeln så att den inte blir en pseudovetenskap. Den *kan* således och *bör* också, som vi sett, använda

samma arbetsmetoder och hjälpvetskap som historievetenskapen i övrigt. Det är de frågeställningar den behandlar som ger den dess särart eftersom 'kyrkan' som institution har en dubbel ställning, den är *i* världen och *för* världen, men icke *av* världen — ytterst sett i varje fall!

Referenser

Den litteratur som utkommit i detta ämne på senare år är enorm. För en utförligare bibliografi hänvisas till t.ex. K.-G. Fabers nedan anförda arbete. Här nämns främst de verk som beaktats vid utarbetandet av denna artikel.

1. Baumgartner, H. M. und Rösen, J. hrsg., Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik. 1976.
2. Bosl, K., Der "soziologische Aspekt" in der Geschichte. Wertfreie Geschichtswissenschaft und Idealtypus. (HZ 201, s. 613—630) 1965.
3. Carr, E. H., What is History? 1961.
4. Dahl, O., Grunntrekk i historieforskningens metodelaere. 1976^a.
5. Faber, K.-G., Theorie der Geschichtswissenschaft. 1978^a.
6. Gadamer, H.-G., Wahrheit und Methode. 1965^a.
7. Göransson, S., Kyrkohistorieskrivningens gränser. (Kristendoms-lärarnas förenings årsbok, s. 1—24) 1957.
8. — Kyrkohistorievetenskapens framtid (KÅ s. 13—58) 1972.
9. Koselleck, R., Wozu noch Historie? (HZ 212 s. 1—18) 1971.
10. LeGoff, J. & Nora, P., Att skriva historia. 1978.
11. Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. 1961^a.
12. Marwick, A., The Nature of History. 1970.
13. Montgomery, I., 1500-talets konfessionella historieskrivning. (NTT s. 121—139) 1974.
14. Popper, K. R., Das Elend des Historizismus. 1965.
15. Ruhbach, G., Kirchengeschichte (Studienbücher Theologie) 1974.
16. Torstendahl, R., Introduktion till historieforskningen. 1978^a.
17. Walsh, W. H., An Introduction to History. 1967^a.

Kristendomen och samhällsfunktionerna

AV RUDOLF JOHANNESSON

Världens politiska och sociala problem framstår under modern tid som alltmer påträngande. Därför har man från kristet håll sett det som en angelägen uppgift att ta ställning till dessa och vid sina försök att utläsa Guds vilja för människolivet inte stanna vid den privata sfären utan vidga perspektivet till att omfatta också stat och samhälle. Man har företagit vad som ibland kallats en "avprivatisering" av den kristna tron.

Därmed bryter man medvetet mot en tradition som tidigare varit dominerande, inte minst i de lutherska kyrkorna. Enligt denna utgick man från den rådande ordningen i samhället som given och nästan sakrosankt och inskränkte sig i huvudsak till att påverka de enskilda individerna att inom den givna ordningen verka i kristen anda. I stället vill man numera ifrågasätta själva de ordningar, strukturer och institutioner som är rådande inom stat och samhälle. Man menar nämligen att dessa fungerar efter inbyggda mekanismer som oberoende av den enskildes vilja sätter sin prägel på samhällslivet och leder till orättvisor och förtryck. Det hjälper därför inte att enbart förändra och omskapa individerna. Det är själva samhället, dess strukturer och sätt att fungera som måste förändras.

Det arbete som inte minst i ekumeniskt sammanhang nedlagts på att få fram en kristen linje i försöken att möta världens brännande problem om fattigdom och förtryck, om internationell rättvisa, om militärapparatusens roll i samhället, om statsmaktens gränser osv. har dock inte lett till klara och allmänt accepterade resultat.¹ Den be-

stående oklarheten och oenigheten om kristendomens politiska och sociala konsekvenser kan bero på en bristande klarhet om den kristna tron. Men svårigheterna kan också bero på en grundläggande oklarhet om det andra ledet i frågeställningen, nämligen om samhället och dess sätt att fungera. I det följande skall göras ett försök att i någon mån skapa ökad teoretisk klarhet genom att lägga problemen tillrätta främst med hjälp av en sociologisk distinktion som hittills inte blivit tillräckligt beaktad och konsekvent genomförd vare sig i teologin eller i samhällsvetenskaperna.

Klargörande exempel

Som utgångspunkt kan den iakttagelsen tjäna att det förekommer vissa mänskliga verksamheter eller funktioner som i princip kan utföras av en enskild individ, medan andra för sitt utförande fordrar en samverkan mellan flera individer.

En ensam person kan t.ex. lyfta en sten eller lösa ett matematiskt problem. Visserligen kan stenen vara för tung för den enskildes fysiska liksom problemet för svårt för hans intellektuella krafter, så att han kan behöva hjälp av andra. Men rent principiellt finns det i dessa verksamheter ingenting som fordrar insatser av mer än en person.

Av helt annat slag är däremot den verk-

¹ Jfr R. Niebuhrs tillspetsade uttalande att föregivet kristna lösningar vanligen skapar mera förvirring än klarhet i politiska frågor. (R. Niebuhr on Politics, 1960, s. 193.)

samhet som utförs av medlemmarna i ett idrottslag, en teatergrupp eller en orkester. Lagidrotten, teaterpjäsen och konserten består var för sig av delfunktioner, som först tillsamman tagna bildar ett meningsfullt helt. En sådan verksamhet måste utföras genom ett samspel av olika personer. Den fordrar en ensemble eller corpus, vari den enskilde måste ingå som medlem för att kunna delta i den samfällda verksamheten.

Det karaktäristiska är alltså här att aktiviteten består av olika delmoment som får sin mening i den helhet de bildar. Denna verksamhetsform ger upphov till en särskild typ av sammanslutning, kännetecknad av att den som helhet uppbär den meningsfulla verksamheten, till vilken de enskilda medlemmarna bidrar med sina delprestationer.

Det ligger nära tillhands att jämföra en sammanslutning eller social bildning av detta slag med en organism, vars olika delar också har partiella funktioner som tillsammans bildar en helhet. Det torde dock vara lämpligt att undvika ordet "organisk" i detta sammanhang på grund av dess belastning med metafysiska föreställningar. I stället kan man använda ordet "*korporär*" för att understryka att det inte är fråga om en spekulativ teori utan endast om att utpeka en bestämd sida av det sociala livet. Ordvalet tjänar alltså till att undvika bl.a. de föreställningar om en särskild kollektivs själ, svävande över de enskildas medvetanden, som kan förekomma i en del s.k. organiska samhällsteorier.

I den mån den korporära verksamheten är av vital betydelse för deltagarna och påverkar deras grundläggande livshållning, får den för dem en identitetsskapande funktion och blir en form för deras självförverkligande. Om en sammanslutning med en sådan verksamhet tvingas upphöra med denna, förlorar den — och därmed dess medlemmar — sin tidigare identitet. Även om man i fortsättningen håller samman men ägnar sig åt en annan verksamhet, innebär detta inte att den gamla identiteten bevaras utan i stället att man försöker skapa en ny.

En sammanslutning och dess verksamhet kan till en sida vara korporär, men till en

annan av helt olikartad natur. Antag t.ex. att en teatergrupp befinner sig på resande fot. En del särskilda arrangemang måste då vidtas. Man måste ordna med att alla får kost och logi på de platser man besöker, att insjuknade medlemmar får tillsyn och vård osv. Eftersom dessa åtgärder har till syfte att fördela vissa nödvändiga eller önskvärda ting på de olika medlemmarna, kan verksamheten som motsats till den korporära lämpligen betecknas som *distributiv*.

Tillämpning på stat och samhälle

Distinktionen mellan korporära och distributiva funktioner låter sig osökt tillämpas på stats- och samhällslivet.

Det korporära draget kommer särskilt tydligt i dagen, när ett samhälle invecklas i en konflikt där dess existens står på spel. På samma sätt som man knappt är medveten om att man andas förrän man hotas av kvävning, kan den nationella samhörighetskänsla som under vanliga förhållanden kanske är föga märkbar, blossa upp med oanad styrka och förmå människor till de mest långtgående offer för den gemensamma saken.

Den känsla av enhet och samhörighet som når sin höjdpunkt i en nation som kämpar för sin existens, kan ha sina rötter i gemensamma historiska minnen, i ett gemensamt språk, i en särskild internationell roll, i kulturella insatser, i traditioner och sedvänjor osv. Allt detta kan vara delmoment i nationens totala liv, som omsluter individerna och av dessa upplevs som grunden för deras identitet och självförverkligande. Varje enskild känner sig som en del i en större helhet, som lem i en corpus och verkande i dennas tjänst.

Vid sidan om de korporära spelar de distributiva funktionerna, inriktade på att tillgodose de enskilda individernas behov och intressen, också en roll i stats- och samhällslivet. Av de grundläggande behov som tillgodoses av staten är behovet av rättstrygghet det centrala. I sin egenskap av garant för rättsordningen, såsom rättsstat, är statens funktion huvudsakligen av distri-

butiv natur. Detsamma gäller staten som välfärdsstat, dvs. som distributör av olika förmåner åt medborgarna.

Distinktionen mellan vad vi här kallat korporära och distributiva funktioner kastar ljus bl.a. över de båda huvudtyperna i samhällsteorin, den individualistiska och den organiska.

De konsekvent individualistiska teorierna anser att statens funktion enbart eller primärt är av distributiv karaktär. Samhällets uppgift är att tillgodose de grundläggande behov och intressen som antingen inte alls eller också inte lika effektivt kan tillgodoses på annat sätt. Människorna har, såsom John Locke framhåller, grundat staten "enbart i syfte att ombesörja, garantera och befordra sina egna världsliga intressen ... liv, frihet, egendom".

De organiska teorierna lägger däremot hela tonvikten på samhällets korporära sida. Det är inte de enskilda individerna och deras behov utan samhället i dess totalitet, såsom corpus, som är det primära. Liksom organismens totalfunktion är överordnad de olika organens delfunktioner, så är samhällets målsättning överordnad de enskilda individernas.

Helheten står alltså visserligen över men inbegriper samtidigt sina delar, varför någon egentlig motsättning mellan del och helhet, individ och samhälle inte kommer till stånd. Enligt teorin i t.ex. dess aristotelisk-thomistiska utformning uppnår den enskilda människan sin egen fulländning i och genom samhället. Hon är nämligen, såsom Aristoteles uttrycker det, en "politisk varelse", dvs. en varelse som av naturen är bestämd att fungera i ett större helt och därigenom förverkliga sig själv. Medborgarens förhållande till staten är därför i princip harmoniskt och konfliktfritt. Det kan inte jämföras med medlets förhållande till ändamålet och betraktas som ett uppoffrande av den enskilde för samhället (såsom ofta sker i t.ex. sådana vulgära former av den organiska samhällssynen som kemmer till uttryck i Mussolinis cyniska yttrande: "Samhället är målet, individerna medlet, och hela samhällsprocessen består i att använda individerna för att uppnå samhällets

mål").

Men hur tolkar den organiska samhällsteorin de funktioner som vi betecknat som distributiva? Och hur tolkar den individualistiska teorin de korporära funktionerna?

Det sker i båda fallen på ett principiellt likartat sätt, nämligen genom att återföra den ena typen av verksamhet på den andra.

Företrädarna för den organiska uppfattningen menar att de åtgärder som staten vidtar för de enskildas intressen och behov, dock i sista hand avser samhället i dess helhet. Också i en biologisk organism är det ju i helhetens intresse sörjt för att de enskilda organen får den tillförsel av näring och annat som de behöver, liksom för att skador i dem och deras inbördes relationer blir avhjälpda. De distributiva funktionerna kan därför anses ytterst syfta till att konsolidera samhällskroppen genom att stärka dess enskilda delar och undanröja inre missförhållanden som skulle kunna hota samhället med sönderfall inifrån.

Enligt den individualistiska statsteorin söker man omvänt återföra statens till synes korporär-organiska funktioner på de distributiva. Det är i själva verket de enskilda individerna, deras behov och intressen som hela tiden står i medelpunkten. När människor är villiga att strida och dö för sitt folk och sitt land, kan det visserligen se ut som om de hade andra och högre mål i sikte. Men detta är endast skenbart. I själva verket kämpar de för att bevara det system av resurser och metoder som de funnit vara det bästa för att tillfredsställa sina materiella och ideella behov. Därför behöver inga andra motiv antas vara verk samma än de som sammanhänger med de individuella intressena. Mot detta antagande strider inte det förhållandet att man är villig att riskera det egna livet. Också t.ex. den som handgripligt försvarar sin privata egendom mot inbrottstjuvar tar ju en liknande risk.

Det skulle föra för långt att närmare försöka påvisa att båda dessa tolkningar är ensidiga och inte gör full rättvisa åt stats- och samhällslivet. Man kommer denna verklighet närmare om man — för att begagna en bild från den ritschlianska teologin — be-

skriver detta liv efter modellen inte av en cirkel med en enda medelpunkt utan av en ellips med två brännpunkter. Det bör därvid tilläggas att det givetvis är fråga om en systematisk renodling, när man skarpt skiljer mellan samhällets korporära och distributiva funktioner. I verkligheten finns talrika övergångs- och blandformer.

Den dubbla bedömningen av staten i NT

Det kan i detta sammanhang vara belysande att jämföra de två till synes oförenliga bedömningar av den romerska staten och dess makthavare som förekommer i Nya testamentet.

Å ena sidan inskräper Paulus att det är en samvetsplikt för de kristna att lojalt böja sig för överheten såsom förordnad av Gud att å hans vägnar och till medborgarnas fromma bestraffa förbrytelser.

Å andra sidan liknas i Uppenbarelseboken den romerska staten vid ett vilddjur som förkroppsligar de gudsfientliga krafterna i världen, förföljer de heliga och utgjuter de oskyldigas blod.

Att bedömningarna blivit motsatta kan tänkas bero på följande.

Paulus utgår från statsmakten i dess distributiva funktion och tänker därvid främst på dess uppgift att med makt upprätthålla lag och rätt.

Uppenbarelsebokens författare ser däremot den romerska statsmakten från en annan sida, nämligen den korporära. Ty visserligen låg det skiftande motiv bakom de tidiga kristendomsförföljelserna. Men det råder knappast något tvivel om att den djupaste anledningen var att den romerska staten betraktade kristendomen som ett hot mot sin egen existens. De kristna straffades inte i egenskap av vanliga förbrytare som förgripit sig mot enskilda medborgare utan i egenskap av statsförbrytare som förgripit sig mot själva staten genom att underminera dennas politiska och religiösa grundvalar. I sitt ingripande mot de kristna framträdde statsmakten inte som garant för de enskilda medborgarnas rätt utan som försvarare av

staten som helhet, alltså som utövare inte av samhällets distributiva utan av dess korporära funktion.

Den fundamentala olikheten

Den från etisk synvinkel avgörande olikheten mellan den korporära och den distributiva sidan av statens verksamhet kan enklast klagöras genom en jämförelse med förhållandena i en elementär samfundsbildning såsom den patriarkaliska familjen.

I denna har fadern att på de enskilda medlemmarna fördela familjens tillgångar i form av kläder, mat osv. liksom att slita de tvister som kan uppkomma mellan dem. I båda fallen utövar fadern en distributiv funktion inom familjesamfundet. Det utmärkande för hans ställning i denna funktion är att han inte själv är inblandad såsom part i de förhållanden han har att ordna. Denna hans opartiskhet ger honom möjlighet att rättvist avväga de olika familjemedlemmarnas anspråk och intressen mot varandra.

I sin egenskap av familjens överhuvud har fadern också en funktion av korporär natur, nämligen att representera sin familj såsom helhet och försvara dess position utåt. Här är det inte längre fråga om stridiga intressen *inom* familjen. Nu står familj mot familj, samfund mot samfund, corpus mot corpus. De korporära konflikterna blir desto allvarligare, ju större och mäktigare samfund det gäller: släkter, ätter, klaner, stammar och till sist hela nationer och folk.

Det typiska för de korporära — i vår tid främst de internationella — konflikterna är att varje part här företräder sin egen sak och sina egna intressen. I en sådan konflikt har alltså staten inte att såsom vid lösningen av medborgarnas individuella konflikter vara en opartisk instans, som själv höjd över de olika intressena företar en rättvis avvägning mellan dessa. Varje stat eller nation är tvärtom själv intressent i den sak konflikten gäller.

Det skulle därför fordras en effektiv internationell rättsordning för att genomföra

en rättvis avvägning mellan de olika anspråken. Förhoppningen att staterna själva skulle ta hänsyn till varandras berättigade intressen och självmant begränsa sina anspråk till rätta och rimliga proportioner, visar sig vanligen inte realistiska — "wright or wrong, my country!" I de flesta fall blir det därför makten och inte rättvisan som faller utslaget, varvid den starkaste avgår med segern och framtvingar en lösning efter sina egna intressen.

När man från kristet håll erkänt staten och dess makthavare "överheten" såsom ett organ för Guds egen skapande och dömande verksamhet, har man i regel — liksom Paulus — haft dess distributiva funktioner i tankarna. Såsom rättsstat upprätthåller staten lagens krav, och såsom välfärdsstat realiserar den i viss mån barmhärtighetens krav. Båda delarna måste från kristen ståndpunkt accepteras såsom fullt legitima.

Men om man inte observerar den fundamentala olikheten mellan statens funktioner utan okritiskt utsträcker legitimeringen av dess distributiva verksamhet till dess korporära, kan detta få tragiska följder. I centrum för de korporära funktionerna står nämligen statens egen självhävdelse och självutveckling. Erfarenheten visar att frestelsen att genomdriva den egna saken utan hänsyn till andra staters rätt i de flesta fall blir övermäktig. Den enskilda statens hållning urartar därvid lätt till en hänsynslös kollektiv egoism. Det räcker med att som exempel hänvisa på nazismens framfart med dess försök att i det tyska "herrefolkets" intresse förslava eller utrota andra folk.

Tendensen att göra en oförbehållsam lojalitet mot staten till en kristen plikt framträdde under nazisttiden i vissa former av tysk teologi. Detta kan delvis förklaras av att man inte klart insåg att den korporära funktionen hos staten är problematisk och tretydig på ett helt annat sätt än den distributiva. Den senare är eller kan vara ett uttryck och instrument för rättsprincipen. Den förra måste själv ställas in under denna princip för att inte urarta till en kollektiv egoism som i råhet och fanatisk hänsynslöshet kan bli långt mera fruktansvärd än någon form av individuell egoism.

Evangeliets sociala inspiration

I sin ideala utformning förutsätter samhällets distributiva och korporära verksamhet dels att de lagar som bestämmer den distributiva funktionen är rättvisa och inte partiska för en privilegierad klass, dels att den korporära funktionen håller sig inom gränserna för vad som kan anses vara rätt och rimligt.

Men också den gemenskap som skulle kunna utbildas i ett sådant idealt samhälle, tycks vara en annan än den som är inspirerad av det kristna evangeliet. Ty den sociala inspirationen — om man därmed menar den anda som besjälar den mänskliga gemenskapen och ger den dess särskilda prägel — kommer i evangeliet från andra källor än dem varifrån de båda samhällsfunktionerna kan härledas. Den gemenskapsbildande kraften är inte här såsom i den korporära samhällsfunktionen given med människans naturgivna anlag, som för att utvecklas och fulländas måste inordnas i ett gemenskaps- och samhällsliv. Inte heller förs människorna här till gemenskap av sin insikt om att de får sina intressen och behov bättre tillgodosedda, om de sluter sig samman och bildar ett samhälle.

Den kristna gemenskapsandan bestäms inte av människans egna möjligheter, av hennes strävan efter kollektivt självförverkligande eller efter största möjliga individuella fördelar. Den springer fram ur en källa utanför henne själv, nämligen ur den kärlek som möter henne i Kristus, ur Guds egen kärlek som utan alla villkor och förbehåll innesluter henne i sin gemenskap. Det är denna gudomliga kärlek som skall inspirera det kristna gemenskapslivet och sätta sin prägel på detta. "Såsom jag har älskat eder, så skolen I ock älska varandra" (Joh. 13: 34). "Kristi kärlek tvingar oss" (2 Kor. 5: 14). "Förlåten varandra, såsom Gud i Kristus har förlåtit eder" (Ef. 4: 32).

Kärlek och rätt

Den till synes skarpa motsättningen mellan å ena sidan kärleken, som skall behärska det kristna livet, där man inte dömer, inte

söker upprättelse utan vänder andra kunden till och förlåter allt, och å andra sidan rätten, som härskar i samhället, där man ställer den brottslige till ansvar, utkräver vederlag, dömer och straffar — denna motsättning löstes i äldre protestantisk teologi och, såsom man då menade, utan större svårigheter med hjälp av Luthers tankar om de två rikena eller regementena, det andliga och det världsliga. I det ena härskade evangeliet, tron och kärleken, i det andra lagen, förnuftet och rätten.

Vissa riktningar i tysk teologi sökte ur Luthers regementslära härleda teorier om de världsliga och politiska ordningarnas s.k. *Eigengesetzlichkeit*.³ "Egenlagligheten" innebär att dessa ordningar suveränt följde egna lagar som inte hade något att göra med det kristet-religiösa livet. Det var tankar som tycktes komma i betänklighet närhet till nazistisk ideologi. De bidrog starkt till att den lutherska läran om de båda rikena, som tycktes leda till dessa fatala konsekvenser, i fortsättningen blev betraktad med miss-tänksamhet.

För att avvisa den förmenta dualismen mellan det religiösa och politiska området lade man stark tonvikt vid att Kristi herravälde sträcker sig över hela världen. Visserligen insåg man att livet i stat och samhälle inte kunde bringas i direkt överensstämmelse med evangeliet. Men man ville ändå ställa det i så nära relation till detta som möjligt och se det som ett slags analogi till eller provisorium för evangeliets livsform, under vars kritiska belysning allt mänskligt liv borde ställas.

Framför andra har Karl Barth haft betydelse för genomslagskraften i denna tendens. I hans bekanta omkastning av leden i sammanställningen "lag och evangelium" till "evangelium och lag" ligger in nuce programmet att lagen bör betraktas som sekundär och visserligen inte direkt kan härledas ur evangeliet men dock indirekt utläsas ur detta. Det politiska och sociala livets förhållanden bör enligt honom ordnas så att de blir motsvarigheter, spegelbilder eller analogier till det nytestamentliga budskapet. Evangeliets förkunnelse om Guds rättfärdiggörande kärlek är nämligen grun-

den också för rätten i staten.⁴

Samma tendens men med annan motivering kan också iaktas hos Reinhold Niebuhr som menar att den samhälleliga rätten och rättvisan är eller bör vara en "approximation" till den kristna kärleken,⁵ hos Paul Tillich som genom ontologisk analys bestämmer kärleken såsom "rättvisans princip"⁶ och hos George Thomas som förordar "rättvisans kristianisering".⁷

Tendensen att avvisa en dualistisk separation mellan kyrka och värld och att närma rättvisan till kärleksidealet har fortsatt och tagit sig uttryck i försök att ur den kristna tron härleda krav på radikala samhällsförändringar. Därmed sammanhänger att man i historiska framställningar av reformations-tiden ofta lägger tonvikten på reformationens vänstra flygel och i Thomas Müntzer och likasinnade vill se de verkligt konsekventa företrädarna för den reformatoriska ansatsen.

Bakom de olika uttrycket för den angivna tendensen ligger otvivelaktigt en riktig intention, nämligen att framhäva att trons värld inte är ett isolerat reservat utanför den vanliga världen med dess konflikter. Men för att denna intention skall komma till sin rätt fordras ökad principiell klarhet. Som inledningsvis nämnts, torde det vara möjligt att bidra till en sådan genom att bl.a. med utgångspunkt i de anförda sociologiska synpunkterna analysera de relevanta sammanhangen och påvisa de olika sociala dimensioner, vari kärlek och rätt ingår.

Skilda sociala dimensioner

Bland samhällsfunktioner som ovan benämnts distributiva står vidmakthållandet

³ Jfr Hakamies, A., *Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung*, 1971.

⁴ För den senaste tidens diskussion om Luthers regementslära se: Luther (*Ztschr. der Luthergesellschaft*), Heft 1/1978, s. 15 ff.

⁵ *Rechtfertigung und Recht*, i: *Eine Schweizer Stimme*, 1945, s. 35.

⁶ R. Niebuhr on Politics, 1960, s. 164.

⁷ P. Tillich, *Love, Power and Justice*, 1954, s. 57.

⁸ G. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy*, 1955, s. 256 ff.

av lag och rätt i centrum. Utan de möjligheter till konfliktlösningar som ett fungerande rättssystem erbjuder, skulle konflikter mellan enskilda och grupper bli förödande och leda till det tillstånd som Hobbes så avskräckande utmålade — om än med alltför grälla färger — såsom ett "allas krig mot alla".

Men hur outhärlig den konfliktlösning som sker med tillämpning av lag och rätt än kan förefalla, tycks den dock vara rakt motsatt den som sker i den kristna kärlekens tecken. Jesus uppmanar ju till en konfliktlösning av helt annat slag: Låt motparten få sin vilja fram! Låt honom få manteln med! Vänd andra kinden till!

Det är tydligt att detta handlingsätt inte har eskatologisk syftning. Det är inte avsett att förverkligas först i en kommande fulländad värld, utan i nuets orättvisa värld, där människor blir slagna och berövade sina nödvändigaste ägodelar.

Luther ville med sin distinktion mellan "person" och "ämbete" bereda plats för båda lösningarna. I sitt personliga förhållande till medmänniskorna, dvs. det förhållande där den kristne själv ingår som part och där enbart hans *egna* intressen står på spel, skall han låta evangeliet och den allt förlåtande kärleken härska. Men i ämbetet där han har till uppgift att skydda *andras* intressen, skall han däremot göra lagens och rättens krav gällande.

Luthers "person" och "ämbete" kan anses beteckna två olika sociala dimensioner, vari ett och samma problem kan infogas och därmed få principiellt olika lösningar. Det är av intresse att jämföra denna lutherska tankegång med ett parallellt resonemang i modern rättssociologi. Man talar där om olika typer av konfliktlösningar.⁸ En av dessa karaktäriseras av att den sker polärt eller parvis, dvs. på så sätt att de båda inblandade parterna själva ordnar upp sitt förhållande antingen genom att träffa en kompromiss eller genom att den ena parten ger upp eller tvingas ge vika.

Men lösningen av en konflikt kan också hänskjutas till tredjeman (t.ex. en domstol). Därmed uppkommer en ny typ av konfliktlösning, nämligen den som försiggår i en

"social triangel". Detta innebär en principiell förändring av själva metoden för konfliktlösning. Så länge parterna var hänvisade till varandra, rådde ett jag-du-förhållande mellan dem, och lösningen fick så till vida en personlig-subjektiv prägel.⁹ Men i den sociala triangeln objektiverar tredjeman det ursprungliga konfliktförhållandet och förvandlar det till ett "det" som han kan subsumera under generella normer och därmed reglera på ett objektivt-opartiskt sätt.

Anlägger man dessa synpunkter på Luthers lära om de två rikena, får man en klarare uppfattning om den väsentliga principen och den förblivande betydelsen i denna lära. Det andliga riket, där evangelium och kärlek råder oinskränkt, hör samman med det polära jag-du-förhållandet, medan däremot det världsliga riket, där lag och rätt härskar, hör samman med det genom tredjemans ("ämbetets") mellankomst objektiverande triangulära förhållandet. Detta innebär, väl att märka, inte att det i de båda rikena skulle vara fråga om skilda saker och förhållanden. Det är endast de dimensioner, vari dessa är inställda, som är olika.

Utmärkande för kärleken är att människan i denna aldrig såsom neutral part ställer sig utanför eller ovanför den sak vari hon är indragen. Hon gör därför inte heller några beräkningar, utmynnande i en avvägning mellan hennes egna och den andra partens intressen. "Kärleken söker icke sitt."

I båda dessa avseenden är rätten kärlekens motsats. Med rätten såsom måttstock — i "ämbetet" för att tala med Luther — är människan ställd ovanför konflikten och ingår inte som part i denna. Hon objektiverar den, ställer den under vissa allmänna regler och kan därmed företa en rättvis avvägning.

I sin distributiva verksamhet utövar samhället den nu beskrivna objektiverande funktionen. Det företar en transponering av personliga relationer till det objektiva plan

⁸ Se V. Aubert, *Løsning av konflikter i par og trekant* (Tidsskrift for samfunnsforskning, 1961, s. 89 ff.). Jfr Dens. *Det dolda samhället*, 1968, s. 74 ff.

⁹ Aubert jämför detta med jag-du-förhållandet i Bubers filosofi, a.a., 1961, s. 96.

som är möjligt att reglera genom lagar och föreskrifter. Ett viktigt led i denna objektiviseringsprocess är att samhället insätter en representant att fungera som tredjeman, dvs. såsom en i förhållande till konflikten opartisk instans, försedd med erforderliga maktmedel för att kunna genomföra konfliktlösningar enligt gällande lagar.

Genom sin lagstiftning har samhället möjlighet att upprätta social rättvisa. Den kristna kärleken kan visserligen bidra till förverkligandet av denna, genom att bryta ned det svåraste hindret härför, den mänskliga själviskheten. Men själva den rättvisa ordningen kan på grund av dimensionsolikheten inte härledas ur kärleken utan är främmande för denna. Ty i kärlekens jag-du-relation gör ingen anspråk att ha rätt mot den andre, inte ens offret mot sin bödel. Det är ju den slagne och förfördelade som får uppmaningen att vända andra kinden till. Detta visar att kärleken också såsom krav är utan gräns och villkor och därför riktad mot alla och envar.

Att ta den förtrycktes parti mot förtryckaren är inte ett kärleks- utan ett rättvisekrav. Med ett sådant ställningstagande lämnar man kärlekens omedelbara dimension, placerar sig i den sociala triangeln, objektiviserar konflikten och fäller — med full rätt — sin dom.

Rättvisa går helt allmänt ut på att efter vissa principer avväga och fördela olika parters intressen, deras rättigheter och skyldigheter, eller med ett hävdvunnet uttryck att "ge var och en sitt" (suum cuique). De principer som läggs till grund för denna avvägning eller fördelning utgör rättvisans innehåll. Detta innehåll är inte självklart och entydigt utan skiftar efter de olika utgångspunkter man väljer, t.ex. egalitära, perfektionistiska eller utilistiska. Teologins eller socioteologins uppgift är att visa vad rättvisa kan innebära från den kristna trons förutsättningar. Men man torde råka vilse, om man därvid parallelliserar rättvisan med kärleken och i den förra söker finna en approximation eller analogi till den senare. På grund av dimensionsolikheten kan detta inte vara meningsfullt.

Konfrontationen mellan olika rättvise-

ideal måste ske på samma plan. För kristendomen blir konsekvensen härav att den måste konfrontera dessa med sin uppfattning om Guds lag. För en sådan konfrontation bör teologin kunna utnyttja bl.a. de analyser som John Rawls företar i sitt klassiska arbete om rättvisa, där han t.ex. klargör att det kan vara rättvist med sociala privilegier, förutsatt att dessa skyddar de mest utsatta, "the least advantaged", i samhället.

Till sist några ord om samhällets *korporära* funktioner. Dessa kan ge upphov till konflikter, där samhällskorpus står mot samhällskorpus, stat mot stat, folk mot folk. Enligt en uppfattning som ligger i linje med en viss organisk samhällssyn, har dessa konflikter närmast karaktär av biologisk maktkamp och kan därför inte lösas i enlighet med den rationella rättens och ännu mindre efter den offerande kärlekens ideal.

Utrymmet tillåter inte en närmare behandling av hithörande frågor. Men det förtjänar påpekas att det här gäller en polär motsättning, ett slags kollektiv jag-du-relation. Konflikten rör sig alltså på ett plan eller i en dimension, där kärleken på ett meningsfullt sätt kan göras gällande.

Tanken på en kärlekens offerhandling från ett helt folks sida finns klart uttalad av Deuteroteles i dennes tal om Herrens lidande tjänare, som enligt gängse tolkning anses vara eller representera folket Israel. Den paradoxala viljan hos ett folk till offer och lidande har alltid varit levande i den judiska historien. Den aktualiserades på ett ödesdigert sätt, när judarna under hitlertiden hotades med förintelse och till nazisternas förvåning och förakt till större delen motståndslöst tycktes underkasta sig sitt öde och såsom omvitnat därmed kunde ge exekutorerna den förvirrande känslan av att spela med i en blodig religiös rit.

Det kan diskuteras om det judiska folkets hållning i den givna situationen var den rätta. Odiskutabelt är däremot — i motsats mot gängse uppfattning — att den radikala kärleken med sin totala offervilja på ett i princip mera meningsfullt sätt kan göras förebildlig för ett samfund i dess korporära än i dess distributiva funktion.

Läran om den universella rättfärdiggörelsen i teologihistorisk belysning

AV RUNE SÖDERLUND

År 1972 höll prof. Siegbert W. Becker från Wisconsinssynoden i USA på ett höstmöte i Umeå, anordnat av forskningsinstitutet Biblicum, ett föredrag om rättfärdiggörelsen. Föredraget, som publicerades i boken "Skriften och saligheten" (Landskrona 1972), resulterade i att en häftig debatt om rättfärdiggörelsen blossade upp i kyrkligt konservativa kretsar i Sverige, en debatt som alltjämt pågår. Becker företrädde nämligen i sitt föredrag läran om den s.k. universella rättfärdiggörelsen. I och för sig var denna lära även tidigare känd i Sverige, och det är t.o.m. möjligt, att det delvis är från Sverige som läran förts över till Amerika, men Beckers sverigebesök medförde ändå, att läran började föras fram och debatteras på ett långt intensivare sätt än tidigare. Bland dem som anslutit sig till densamma märks Biblicums föreståndare, doc. Seth Erlandsson i Uppsala samt f.d. pastorn i St. Matteus' församling i Uppsala Sten Johansson, vilka båda propagerat för den i tidskriften Biblicum, pastor Per Jonsson i Landskrona, som i sitt eget organ Lutherskt sändebrev gjort sig till talesman för den, samt domprosten em. G. A. Danell, vilken dock intagit en mycket ambivalent hållning och vacklat mellan ett energiskt förfäktande av läran till en närmast kritisk position.¹ Bland företrädarna för en motsatt ståndpunkt märks bl.a. prof. C. F. Wisløff, som i anslutning till en bok av Olav Valensendstad med titeln "Rettferdiggjort av tro" i tidskriften Fast Grunn 1973 s. 279—281 givit sin mening tillkänna. I nr 49/73 av tidningen Kyrka och folk återges Wisløffs

artikel utan kritik, och Kyrka och folk har även senare intagit en kritisk hållning till föreställningen om en universell rättfärdiggörelse.

Avsikten med föreliggande undersökning är närmast att sätta in läran om den universella rättfärdiggörelsen i ett teologihistoriskt sammanhang, något som hittills i viss mån blivit försummat i diskussionen såväl av lärans företrädare som av dess veder-sakare. Först är det emellertid nödvändigt att kortfattat återge dess innebörd.

Enligt företrädarna för läran om den universella rättfärdiggörelsen är icke blott försoningen utan även rättfärdiggörelsen universell. Alla människor utan åtskillnad, oberoende av om de tror eller icke tror, är rent faktiskt rättfärdiggjorda och äger syndernas förlåtelse. Man kan gå ut till vilken människa som helst och försäkra henne inte blott, att hon *får lov* att tro sina synders förlåtelse, utan även att hon rent faktiskt *har* syndernas förlåtelse, *antingen hon tror det eller ej*. Det är framför allt några bibel-ställen, som företrädarna för läran om den universella rättfärdiggörelsen gång på gång

¹ Särskilt utförligt behandlas frågan i nr 4 1974 (Biblicums småskrifter nr 2) av tidskriften Biblicum, som är ett specialnummer om rättfärdiggörelsen. Då det gäller Lutherskt sändebrev kan man gå till snart sagt vilket nummer som helst ända från det att tidskriften började utges. Exempel på Danells vacklande hållning får man genom att jämföra Nya Väktaren nr 2 1973, s. 21, samt nr 4 1974, s. 11—13, med nr 11 1974, s. 154—155, där Danell tagit in en mot läran om den universella rättfärdiggörelsen starkt kritisk artikel utan kommentar.

återvänder till, nämligen Rom. 4: 25, Rom. 5: 18—19 samt 2 Kor. 5: 19. I Rom. 5: 18—19 framhålles uttryckligen, menar man, att det som kom genom Kristus för alla människor ledde till en rättfärdiggörelsedom. Detta anses vara locus classicus för läran om den universella rättfärdiggörelsen.³ I 2 Kor. 5: 19 tar man fasta på orden "icke tillräknande dem deras synder" och hävdar, att det är alla människor utan undantag som inkluderas i "dem". Även Rom. 4: 25 anses vara ett kraftigt stöd för läran om den universella rättfärdiggörelsen. I den svenska kyrkobibeln heter det, att Kristus utgavs "för våra synders skull" och uppväcktes "för vår rättfärdiggörelses skull", vilket man i allmänhet låter innebära, att Kristi uppståndelse syftar fram emot vår rättfärdiggörelse. Enligt Erlandsson innebär emellertid grundtextens ord, att *vår rättfärdiggörelse är orsak till och grund för Kristi uppståndelse*. Till följd av att Gud godkände Kristi försoningsverk och i kraft därav rättfärdiggjorde hela världen kunde Kristus uppstå från de döda.⁴ Samma tolkning har tidigare företrätts t.ex. av den betydande dogmatikern Franz Pieper vid Missourisynoden, som även i övrigt företräder läran om den universella rättfärdiggörelsen, vilken han uppger sig ha tagit i arv från C. F. W. Walther.⁵

Det är av vikt att betona, att läran om den universella rättfärdiggörelsen ej går ut på, att alla kommer att bli saliga. Alla är rent *objektivt* rättfärdiggjorda, men för att verkligen bli salig måste människan *subjektivt* genom tron tillägna sig den objektiva rättfärdiggörelsen.⁶

Uppenbart är, att företrädarna för läran om den universella rättfärdiggörelsen menar, att denna lära är helt överensstämmande med gammal luthersk-ortodox uppfattning om rättfärdiggörelsen. Man låter därför sådana namn som Chemnitz, Hunnius, Gerhard, Calovius och Quenstedt flitigt förekomma i sina framställningar och drar sig inte för att beteckna den motsatta ståndpunkten som osiandrisk villfarelse.⁷ Den som gör sig besvär med att granska de citat som anföres från de luthersk-ortodoxa teologerna skall emellertid finna, att inget

enda av dessa talar om en universell rättfärdiggörelse i den mening som man nu vill hävda. Med all önskvärd tydlighet hoppas jag också, att det skall framgå av den följande framställningen, att läran om den universella rättfärdiggörelsen var en lära, som direkt *förkastades* av den lutherska ortodoxin. Att man kunnat få för sig, att denna lära skulle överensstämma med luthersk-ortodox tradition kan inte gärna bero på något annat än att man hyst ett så fullständigt och okritiskt förtroende för Wisconsin- och Missourisynoderna, att man trott, att vad som företrädes i dessa samfund måste vara rättrogen lutherdom.

Efter den summariska framställning vi nu givit av innebörden i läran om den universella rättfärdiggörelsen övergår vi till att sätta in den i sitt teologihistoriska sammanhang. Slår man upp artikeln *Rechtfertigung* i *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 uppl., så finner man, att läran om den universella rättfärdiggörelsen varit utmärkande för den s.k. bornholmrörelsen. Under uppslagsordet "die Bornholmer" får man drastiska exempel på, hur läran tillämpats. En kolportör skall t.ex. ha sagt till en uppenbart ogudaktig människa: "Vilken skillnad är det mellan dig, som lever i synder och utsvävningar, och mig, som beflitar mig om att följa min frälsare i ett helgat leverne? Ingen annan än den, att jag *vet om*, att jag har syndernas förlåtelse, medan du inte vet om det." En människa ansågs av "bornholmarna" stå Guds fadershjärta lika nära, om hon levde i otro och ogudaktighet, som om hon levde i tro och gudsfruktan. I bornholmrörelsen lades en så utomordentligt stor vikt vid läran om den allmänna rättfärdiggörelsen, att man t.o.m. på grund av dess avsaknad i den danska kyrkan menade, att det i hela danska kyrkan inte fanns en enda präst,

³ *Biblicum* 4/74, s. 20.

⁴ *Biblicum* 4/74, s. 15—18.

⁵ Francis Pieper, *Christian Dogmatics*, Saint Louis, Missouri, 1950—53, II, s. 321. Jfr äv. s. 403 och 508!

⁶ *Biblicum* 4/74, s. 23—24, 26. Även Pieper använder terminologin "objektiv-subjektiv rättfärdiggörelse".

⁷ *Biblicum* 4/74, s. 58, 62.

som visste vad kristendom var.

Bornholmrörelsen kom så småningom att få två olika förgreningar. 1868 hade en missionsförening grundats under namnet "Bornholms Forening til Evangeliets Fremme". 1869 hade samma förening antagit namnet "Luthersk Missionsforening til Evangeliets Fremme i Danmark". År 1892 skedde emellertid en utbrytning ur Luthersk Missionsforening genom bildandet av en förening med namnet "Evangelisk-luthersk Missionsforening paa Bornholm". Bakgrunden till denna utbrytning var följande: *Christian Möller*, som redan på 1860-talet varit förgrundsgestalten i bornholmrörelsen, hade så småningom inom stora delar av rörelsen kommit att betraktas med kritiska blickar. På tre punkter huvudsakligen var det som kritiken satte in. Möller hade i fråga om eskatologin kommit att ansluta sig till en uppfattning, som av många ansågs strida mot Augsburgska bekännelsen. Han hade vidare under ett besök i Stockholm kommit i kontakt med en man som utövade helbrägdagörelse genom tro och bön, och till följd härav började Möller själv framhålla, att helbrägdagörelse fortfarande borde praktiseras i kyrkan. För det tredje, och detta är i vårt sammanhang den intressanta punkten, hade Möller så småningom kommit att bli mer och mer kritisk mot den lära om rättfärdiggörelsens universalitet, som han själv på 1860-talet förfäktat bl.a. i en tidskrift betitlad "Budskab fra Naadens Rige". Han hade nu börjat varna för hyperevangelism, och när man påminde honom om vad han en gång skrivit om världens rättfärdiggörelse, skall han ha svarat: "Ja, den Gang var det min Opfattelse af Guds Ords Laere, men er det ikke nu." Det var den mot Möllers nya inriktning kritiska gruppen som bildade Evangelisk-luthersk missionsforening, och det är således inom denna förgrening av bornholmrörelsen som läran om den universella rättfärdiggörelsen förts vidare.⁷

Enligt författaren till artikeln "die Bornholmer" var det från den svenska nyevangelismen som läran om den universella rättfärdiggörelsen kom såväl till Missourisynoden i USA som till Bornholm. Som framgår

av det följande är det emellertid möjligt, att läran kommit till USA även på en annan väg.

Den person inom den svenska nyevangelismen, som ivrigast företrätt läran om den universella rättfärdiggörelsen och som även varit verksam i Danmark, är Oskar Ahnfelt. Vid ett missionsmöte i Jönköping år 1860 begärde Ahnfelt, att man till offentlig diskussion skulle uppta frågan, om det var rätt att säga, att hela världen var rättfärdiggjord. Själv var Ahnfelt en ivrig förkämpe för denna lära och menade, att den utgjorde själva evangeliets kärna, och med bekymmer såg han, att inte alla inom den nyevangeliska rörelsen hade förståelse för den. Mot Ahnfelt uppträdde vid det aktuella tillfället i Jönköping K. W. Almqvist, som menade, att man ej kan vara rättfärdig utan att vara *i Kristus* och att man ej kan vara *i Kristus* annat än genom tron.⁸ Redan 1855 hade Almqvist utgivit en broschyr med titeln "Hvad gæller striden mellem den s.k. Gamla och Nya Læran", i vilken Almqvist enträget varnat för förväxlingen av försoning och förlåtelse.⁹ Ahnfelt lät sedermera år 1868 i Karlshamn trycka en svensk översättning av en skrift av den norsk-amerikanske prästmannen A. Mikkelsen. Skriften hör hemma i motsättningar som fanns mellan Wisconsinssynoden och Augustanasynoden angående rättfärdiggörelsen. I häftig polemik mot Augustanasynodens lärosätt förfäktar Mikkelsen läran om den universella rättfärdiggörelsen.¹⁰ Det heter bl.a., att

⁷ Den utveckling inom bornholmrörelsen, som ledde fram till bildandet av Evangelisk-luthersk missionsforening 1892, skildras utförligt i *Mindeskrift for Evangelisk-luthersk missionsforening paa Bornholm, Rønne 1942*.

⁸ E. J. Ekman, *Den inre missionens historia* 3: 2, Stockholm 1902, s. 2506 ff. Se äv. Ernst Newman, *Den waldenströmska försoningsläran i historisk belysning*, Stockholm 1932, s. 142 f. och enligt denne Sw. Johansson, *Herrrens werk. Några anteckningar om lekmanawerksamheten och dess frukter i Småland och Westergötland från början av 1840-talet*, Jönköping 1885, s. 57 ff.

⁹ Newman, a.a., s. 129.

¹⁰ Se härtill Newman, a.a., s. 148, not 56, där även litteraturhänvisningar ges för kändedom om konflikten mellan Wisconsinssynoden och Augustanasynoden.

de som lär, att Gud, då han antog Kristi försoning som lösepenning för alla människor, icke förklarade människorna för rättfärdiga och förlät dem deras synd, därmed gör Gud till en orättfärdig Gud, som handlar rakt emot vad en rättfärdig domare skulle göra.¹¹

Vilken inställning hade Rosenius till läran om den universella rättfärdiggörelsen? Frågan är ej helt lätt att besvara. Rosenius tycks ha intagit en ambivalent hållning. Enligt författaren till art. "die Bornholmer" i RE är det företrädesvis under de tidigare åren som Rosenius företräder läran om den universella rättfärdiggörelsen. Samma uppfattning har Sven Lodin i sin biografi över Rosenius.¹² Då Rosenius i Pietistens andra årgång skriver om syndernas förlåtelse, heter det t.ex.: "Först märke wi i den Hel. Skrift något, som är lika underligt som härligt och tänkvärdt, och som skall förekomma de flesta menniskor nästan nytt och förwånande, nemligen att *alla människors synder äro redan 'förlåtna', 'afplanade, betäckta'* förr än de bättra sig och tro, förrän de sjelfwa emottaga den nåd, den syndaförlåtelse, som är dem förwärfwad och tilljuden."¹³ I septembernumret följande år tog Rosenius in en uppsats av F. G. Hedberg, i vilken rättfärdiggörelsens universalitet kraftigt betonas, vilket föranledde Johan Ternström att angripa Pietisten i sitt organ Nordisk Kyrko-tidning.¹⁴ Redan 1855 synes dock Rosenius ha varit kritisk mot att säga, att världen är rättfärdig i Jesus. I ett brev från Rosenius till B. Wadström d. 23 mars 1855 säger R., att utsagan "verlden i Jesus rättfärdig är vorden" icke är att rekommendera. Meningen är god men uttryckssättet obibliskt.¹⁵ Den 31 mars 1862 skrev Lina Sandell till vice häradshövdingen Th. H. Odenocrants i Jönköping, att hon dagen förut varit hos Rosenius och talat med honom om "den gamla stridsfrågan om verdens rättfärdighet i Christo". Hon omnämner, att Fosterlandsstiftelsen nyligen avskedat en av sina kolportörer för att han drivit denna lära samt att Rosenius fått brev från flera håll med begäran om, att han måtte behandla frågan i Pietisten. Hon nämner också, att Rosenius själv disputerat med

Ahnfelt om saken samt att han är av samma mening som man är i Jönköping. Med risk för att det skall bli en brytning med Ahnfelt avser också Rosenius, enligt Lina Sandell, att för sitt samvetes skull ta upp frågan i ett kommande nummer av Pietisten. I Pietistens aprilnummer 1862 gjorde Rosenius detta.¹⁶ Rosenius säger här, att man icke får mena, att varje människa skulle vara i biblisk mening rättfärdiggjord och salig. "Gud beware oss för en så grof och Skrift-vidrig tanke!", utbrister han. Tale-sättet, att världen är rättfärdig i Kristus får användas "endast med stor warsamhet och icke utan en genast bifogad tydlig förklaring". "... det är ju uppenbart att i hela Skriften brukas orden 'rättfärdiggjord' och 'rättfärdig' endast om de troende, icke om de otrogna ... Äfwen wid Rom. 5: 18, 19, är att märka att Apostelen der endast säger *hwarifrån* lifwets rättfärdiggörelse kommer till alla menniskor, och icke att alla menniskor *redan hafwa emottagit* lifwets rättfärdiggörelse; och såsom fördömmelsen drabbar endast dem, som förblifwa i Adams död, så kommer ock lifwets rättfärdiggörelse endast öfwer dem, som '*undfå*', '*anamma*', nådens och gåfwans fullhet till rättfärdighet ... Men hwartill behöfwas härom många ord? Wi weta ju af hela Skriften, att 'utan tron är omöjligt täckas Gud', att orden 'rättfärdig' och 'rättfärdiggjord' brukas endast om de troende, och att aldrig ett enstaka och dunklare Bibelställe får tagas så, att det strider mot de många och tydliga." Rosenius omtalar också, hur han en gång i Norrland sammanträffat med några, som menade, att världen var i den meningen rättfärdig och salig, att ingen bättring mer behövdes. "När jag blott tillönskade dem den Heliga Andas nåd, logo de emot mig

¹¹ A. Mikkelsen, Evangelii försvar, Carlshamn 1868, s. 37—38.

¹² Sven Lodin, C. O. Rosenius hans liv och gärning, Stockholm 1956, s. 145.

¹³ Pietisten 1843, s. 145. Se äv. Newman, a.a., s. 120.

¹⁴ Pietisten 1844, s. 138 ff. Nordisk Kyrko-tidning 1844, s. 247 f., 265 ff., 289 ff. Se härtill även Lodin, a.a., s. 143 ff!

¹⁵ Newman, a.a., not 14 på s. 120 f.

¹⁶ Newman, a.a., s. 144—45.

och sade uttryckligt, att denna nåd icke behöfdes, de hade fått allt, när Christus dog på korset o.s.w. Och, sorgligt att förtälja, slöt denna hop med att så försvinna i werlden, som watten rinner ned i sand. Oss är icke owetterligt hwad satan i sinnet hafwer . . . Men det nämnda förwillade folket i Norrbotten hade werkliken till lösen detta uttryck: 'Werlden är rättfärdig och salig'."

Det är icke minst genom ett antal sånger som läran om den universella rättfärdiggörelsen blivt spridd i nyevangeliska kretsar. I den mest välkända möter vi det redan nämnda omstridda påståendet: "Världen i Jesus rättfärdig är vorden." Genom att undersöka, varifrån denna sång kommer får vi en fingervisning om, varifrån läran om den universella rättfärdiggörelsen kommit in i nyevangelismen. Sången är nämligen hämtad från den av *Carl Anders Rutström* utgivna Sions nya sånger. Man vet ej säkert, om det är M. B. Malmstedt eller Abraham Falk som författat den. I sin helhet lyder den välkända första versen återgiven efter den första upplagan av Sions nya sånger: "Werlden i Jesu! rättfärdig är worden, Han på sitt hjerta hwar syndare bar, När på sitt korss mellan himmel och jorden, Han wår förlossning och skuldoffer war. Skulden utpläntes, när blods-källorna flödde, Synda registret wid korssset han slog. Domaren sjelfwer för döds-fångarne dödde, Gud är försonad och wi hafwe nog."¹⁷ Versen finns med i Bibeltrogna vänners sångbok. I Fosterlandsstiftelsens sångbok Sions-toner har "rättfärdig" ändrats till "försonad". Metodisterna har helt uteslutit ifrågasvarande vers av sången. I Missionsförbundets sångbok samt i baptisternas sångbok Psalmisten lyder den första raden: "Jesus är världens försonare worden." Oscar Ahnfelt hade ifrågasvarande sång särskilt kär och sjöng den gärna, liksom hans verksamhet överhuvudtaget medförde ett uppsving för "Rutströms sånger". Falk, som på 1750-talet vistades i Stockholm och sedermera blev kyrkoherde i Växjö stift, prisar i en annan sång världen salig med orden: "Så är världen salig worden, Så är slakten köpt av Gud, Så är nu hwar själ på jorden

Jesu egendom och brud. Låt då, själ, dig ej förwilla, Wåga fritt på blodets pant! *Tror du ej, så mår du illa, Men Guds ord är lika sant!* (kurs. här)"¹⁸ Att världen är salig står alltså enligt Falk fast, antingen den tror det eller ej. Om den enskilde ej tror på den redan skedda rättfärdiggörelsen, medför detta ett subjektivt illamående, men intet förändras på det objektiva planet. I en av Rutström själv författad sång heter det: "Rättfärdig blef werlden i frälsarens blod, Som skulden gjort god, Rättfärdig förklarad, när Jesus uppstod." — i en annan likaledes av Rutström skriven sång: "Lär werlden rätt then hemlighet, At hon har full rättfärdighet, Blott therför at Gud sjelf blef man:, :Och oss med blodet återwann. / Gif werlden och rätt tanka om, Then nådefulla frihets-dom, Tå hwar en själ blef dömder fri:, :Från Satans magt och slafweri." — och i åter en annan: "Gud har ej warit wreder, På Adams fallna slägt, Sen' Sonen stigit neder, I mensklighetens drägt, Och willigt på sig tagit, Hwad menniskorna gjort, Och alt det straffet dragit, Som de had' draga bort."¹⁹

Icke endast i sin sångsamling drev Rutström läran om den universella rättfärdiggörelsen. I en anhållan från Stockholms stads konsistorium till Kungl. Maj:t om att Rutström måtte suspenderas redogöres för vittnens utsagor om Rutströms lära. Han skall bl.a. ha lärt, att synden var förlåten för 1700 år sedan, att Gud icke var vred på någon människa och att det var oevangeliskt att säga, att syndaförlåtelsen sker när man omvänder sig.²⁰

Av den 1767 utgivna boken "Anders Carl Rutströms Predikningar och Andeliga Skrif-

¹⁷ Anders Carl Rutström, *Sions Nya Sånger*, Kjöpenhamn 1778, nr 111.

¹⁸ Oscar Lövgren, *Våra psalm- och sångdiktare I*, Stockholm 1935, s. 201—202, 214—216.

¹⁹ Rutström, a.a., nr 88, 37, 39 v. 33. Orden i sång 39 om att Gud ej är vred anfördes av Rosenius i *Pietisten* 1844, s. 165, vilket ledde till, att Ternström i *Nordisk Kyrko-tidning* 1845, s. 6, anklagade Rosenius för att förneka Guds vrede. Se härtill även Lodin, a.a., s. 147!

²⁰ Alexander Rydberg, *Peter Murbecks lif och verksamhet i Stockholm*, i *Kyrkohistorisk Arsskrift*, årg. 14, Uppsala 1913, s. 181, not 1.

ter, För hvilka han blifwit Anklagad, Afsatt och Landsförwist" framgår, att en av de satser, för vilka Rutström anklagades, var "At Syndernas förlåtelse gifwes til, innan man tror, nämligen förwärfwad". Enligt komm. Pehr Stenbeck, som väckt talan mot Rutström just på denna punkt, kallas den förvärvade nåden i Skriften icke syndaförlåtelse, utan syndaförlåtelsen är något som sker, när den förvärvade nåden anammas genom tron.²¹

När Rutström utlägger 2 Kor. 5: 19 säger han: "Gud är icke vred på människor. Synderna skall icke mer förlätas, ty de är förlätna. I Guds ögon skall människor inte mera rättfärdiggöras eller levandegöras ty de är redan både rättfärdiggjorda och pånyttfödda."²²

I den säkerligen av Rutström författade "Brefwäxling mellan Thomas, Nicodemus och Christophilus" heter det: "Min wän, wet, att den grundeliga frälsningen sker nu aldrig mer, utan hon skedde för 1717 år och 6 månader sedan, på afrätts-platsen Golgatha wid Jerusalem, hwarom sålunda skrifwit står: och när JESUS CHRISTUS hade tagit ättikona, sade han: det är *fullkomndt*, böjde ned Hufwudet och gaf up andan; NB. *fullkomndt*. . . Och detta war, är och blifwer den enda rätta och grundeliga frälsningen, utom hwilken ingen annan grund läggas kan; ja en sådan fullkomlig frälsning och försoning, at GUD FADER, GUDS SON och GUD den Helige Ande, efter Lagen, äro fulleligen förnöjde, och aldrig mera wrede eller på syndarom i nådetiden hätske utan werlden i GUDS ögon gjorder så god, som hon war, när han såg på alt det han gjorde, och det war ganska godt . . . den som skal tro sig salig, han skal tro 1700 år tillbaka, på hwad som då i JESU skedt är: Uti hans död min synd förswan, så, och då NB. då är jag salig worden."²³

Läran om den universella rättfärdiggörelsen möter ej endast i den svenska herrnhutismen utan även hos Zinzendorf själv, såsom framgår av Leiv Aalens avhandling Den unge Zinzendorfs teologi.²⁴ Eftersom det är känt, att Missourisynodens grundare Martin Stephan, innan han reste till Amerika, kommit under påverkan av herrn-

hutisk fromhet,²⁵ är det enligt min mening mycket sannolikt, att läran om den universella rättfärdiggörelsen på detta sätt kommit att bli Missourisynodens egendom. Jag tror alltså inte, att det bara är genom den svenska nyevangelismen, som i sin tur är påverkad av den svenska herrnhutismen, som läran i fråga förts över till Amerika, utan att det finns en direktförbindelse mellan den tyska herrnhutismen och Missourisynoden.

När läran om den universella rättfärdiggörelsen möter i herrnhutismen är den att förstå som en anti Pietistisk reaktion.²⁶ Man talade i pietismen mycket om olika själstillstånd, i vilka en människa kan befinna sig. I allmänhet skilde man mellan tre slag av människor: säkra, uppväckta och pånyttfödda. Vart och ett av de tre själstillstånden hade sina kännetecken, och inför dessa kännetecken skulle människan pröva sig själv. Principiellt menade man, att det i normala fall var möjligt att på grundval av

²¹ Anders Carl Rutström, Predikningar och Andeliga Skrifter, För hvilka han blifwit Anklagad, Afsatt och Landsförwist, Stockholm 1767, s. 260.

²² Rutström, a.a., s. 282—83.

²³ Rutström, a.a., s. 274—75. Redan i Pietistens andra årgång (1843) blev Rutström föremål för en uppskattande artikel, och där återgavs också "Brefwäxling mellan Thomas, Nicodemus och Christophilus". Se härtill även Newman, a.a., s. 115!

²⁴ Leiv Aalen, Den unge Zinzendorfs teologi, Oslo 1952, s. 281 ff., 309 f. Trots att läran om den universella rättfärdiggörelsen möter även hos Zinzendorf tycks det vara med en viss reservation som en broder från Herrnhut i brev till hemlandet skildrar Rutströms förkunnelse: "Es wäre gut gewesen, die Brüder hätten ihn von Anfang nicht in so nahe Connexion kommen lassen. Seine Lehre ist nicht unsere Lehre. Er predigt vom Glauben, hält nichts von Gefühl im Herzen; behauptet, dass alle Menschen seit der Versöhnung Kinder Gottes sind, und man müsse sich nur für ein Kind Gottes halten . . ." (cit. efter Henning Wijkmark, Anders Carl Rutström. En herrnhutisk prästpolitiker från 1700-talet, i Julboken 1926, red. av H. E. Hallberg, Stockholm 1926, s. 221.)

²⁵ Ludwig Paul Wieland Lütkemüller, Die Lehren und Umtriebe der Stephanisten, Altenburg 1838, s. 47—48. Till M. Stephans liv se även Walter O. Forster, Zion on the Mississippi, Saint Louis 1953, s. 27 ff.

²⁶ Angående herrnhutismen som reaktion mot pietismen, se även Newman, a.a., s. 18!

kännetecken komma fram till, i vilket tillstånd man befann sig. I praktiken visade sig emellertid detta vara mycket svårt. Framför allt var det många som aldrig vågade anse sig vara benådade och pånyttfödda. På sin höjd vågade man anse sig vara i det uppväckta tillståndet. Man var ju medveten om att man var en syndare. Att anse sig ha pånyttfödelsens kännetecken, till vilka hörde sann kärlek till Gud och medmänniskorna, upplevde man däremot som förmätet. Försiktigheten underblästes ytterligare genom själasörjares varningar för att "tro för tidigt", dvs. för att på ett alltför tidigt stadium hålla sig för att vara rättfärdiggjord, innan man hade säkra kännetecken på att vara det. Frågan om det var möjligt att *vara* rättfärdiggjord, även om man inte vågade anse sig vara det, besvarades i pietistisk teologi jakande. I Erik Pontoppidans Härlig trosspegel skiljes mellan längtanstro och visshetstro. Den senare är lika med den reflexiva tron, dvs. att man på grundval av kännetecken håller sig för att vara benådad. Den förra däremot innebär helt enkelt att ta sin tillflykt till Kristus med sina synder. Enligt Pontoppidan är det endast denna längtanstro som är nödvändig för rättfärdiggörelsen. Detta är naturligtvis på visst sätt ett evangeliskt inslag i den pietistiska teologin. Samtidigt kan man säga, att just läran om längtanstron är ett symptom på pietismens oevangeliska prägel, ty anledningen till att denna lära utformas är, att man icke vågar uppmana människor att enbart på grund av det Kristus gjort och på grund av Guds ords nådelöften vara vissa om sin frälsning.

Herrnhutismen är från början till slut en reaktion mot pietismens introspektion och myckna tal om kännetecken. Enligt herrnhutisk förkunnelse har människan verkligen rätt till full frälsningsvisshet enbart på grundval av det Kristus gjort. Frälsningsvissheten vinnes icke genom självbespeglning utan genom att se på Kristus på korset. Skillnaden mellan pietism och herrnhutism har på ett träffande sätt framställts så, att pietisterna normalt har blicken riktad in mot sig själva, medan de bara någon gång emellanåt ser upp mot korset för att icke gå

under i förtvivlan, medan herrnhutarna normalt ser på korset och bara någon gång emellanåt på sig själva för att bli bevarade från högmod. I läran om den universella rättfärdiggörelsen har herrnhutismens anti-pietistiska inställning utvecklats till vad man ibland kallat hyperevangelism. Man nöjer sig inte med att se som Luther uppmana människor till en djärv tro på Guds ords nådelöften och försäkra henne, att hon har så mycket som hon tror,²⁷ utan man vänder sig i stället *mot* tanken, att det skulle vara först genom tron som nåden skänkes åt människan. Om det förkunnas, att rättfärdiggörelsen sker först när människan kommer till tro, så är detta, menar man, något som ofelbart leder människan till att bedriva introspektion i stället för att se på Kristus. Människan kommer att leta i sitt hjärta efter tro, och först sedan hon upptäckt den, vågar hon anse sig vara rättfärdiggjord. För att undvika detta är det som man är så angelägen om att lära, att alla människor egentligen redan är rättfärdiggjorda, antingen de tror det eller ej.

Konflikten mellan pietismen och herrnhutismen under 1700-talet återspeglas under 1800-talet i skillnaden mellan olika väckelserörelser i Norden. Schartauanismen representerar precis som den tidiga haugianismen i Norge och den av Ruotsalainen präglade väckelserörelsen i Finland den pietistiska traditionen, medan den rosenianska nyevangelismen och i ännu högre grad hedbergianismen för det herrnhutiska arvet vidare.²⁸

²⁷ Se härtill WA 8, 8, 18 f.; 9, 668, 25 ff.; 17 II, 66, 21 f.; 33, 132, 10 ff.; 37, 589, 8; 37, 590, 1 f.; 40 II, 342, 16 f.

²⁸ Angående Ruotsalainen har av Helge Nyman med den lundensiska motivforskningens metoder i boken Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen, Helsingfors 1949, den uppfattningen gjorts gällande, att Ruotsalainen misstänksamhet mot frälsningsvisshet enbart på grundval av kristusgärningen icke skulle vara utslag av ett pietistiskt synsätt utan i stället av ett teocentriskt grundmotiv och ligga i linje med Luthers i romarbrevsföreläsningarna gjorda utsagor om resignatio ad infernum, medan Hedberg med sitt starka betonde av frälsningsvissheten skulle representera ett för reformatorn helt främmande eudaimonistiskt grundmotiv. Av skäl, som det här skulle leda för långt

Är det möjligt att föra läran om den universella rättfärdiggörelsen ännu längre tillbaka än till herrnhutismen? Så mycket kan vi med säkerhet säga som att det funnits en som *framställt* denna lära redan i slutet av 1500-talet, en nu tämligen bortglömd men egentligen teologihistoriskt mycket viktig person vid namn Samuel Huber. Huber var till att börja med reformert präst. Som sådan blev han emellertid avsatt på grund av sina lutherska sympatier och övergick sedermera även formellt till den lutherska be-kännelsen. Till att börja med blev han väl mottagen i det lutherska lägret på grund av sin polemik mot kalvinisterna. Det dröjde emellertid inte länge förrän han blev lika illa sedd av de lutherska teologerna som han tidigare varit av de reformerta och tvingades flytta från den ena platsen till den andra på grund av att han ansågs företräda kätterska åsikter. Det som föranledde konflikten mellan Huber och de ortodoxa lutheranerna var Hubers universalism, främst hans lära om den universella *utkorelsen*.

Frågan om den universella utkorelsen hade diskuterats redan före Huber. Braunschweigteologerna ville, att en förklaring över predestinationens universalitet eller partikularitet skulle fogas till Torgisches Buch. Chemnitz hade tidigare uppfordrats av hertig Wolfgang av Braunschweig och Lüneburg att avgiva sin mening om en strid i Osterode, i vilken frågan kommit upp, huruvida praedestinatio och electio var att förstå universaliter eller particulariter. Chemnitz hade svarat den 28 augusti 1576 i ett brev, som återges i bilagorna till Rehtmeyers, Braunschweigische Kirchenhistorie III, att han ej ville svara kategoriskt på en så farlig fråga. Redan vid teologernas i Torgau sista konvent hade enligt Chemnitz samma fråga uppstått. Någon hade velat hävda, att alla människor av Gud var utvalda till salighet. Vem denne någon var, får vi ej veta. Man har förmodat, att det kan ha varit Jakob Andreae eller Chytraeus. Han hade emellertid blivit hänvisad till att man redan 1563 vid ett konvent i Strassburg efter flitigt bibelstudium kommit fram till, att det ej kunde vara rätt att säga, att alla människor, både de som gick

förlorade och de som blev saliga, var av Gud utvalda till evigt liv. I stället var det utifrån Skriften klart, att de, som är utvalda till evigt liv, verkligen *blir* saliga. Man hade emellertid enligt Chemnitz i Torgau även kommit fram till, att det kunde vara farligt att utan närmare förklaring säga, att utkorelsen var partikulär. Detta kunde nämligen föranleda missuppfattningen, att Gud inte skulle vilja alla människors frälsning. Trots att Chemnitz inte vågade beteckna utkorelsen som vare sig universell eller partikulär, är det tydligt, att han ansåg det särskilt betänkligt att beskriva den som universell. Om den sades vara partikulär, var detta i och för sig *riktigt*, även om uttrycket kunde missförstås.²⁹

Konkordieformeln undviker i Chemnitz' efterföljd uttrycken universalis electio och particularis electio, men möjligheten att tolka Konkordieformeln på universalistiskt vis är ändå helt utesluten, i det att man uttryckligen säger, att Guds utkorelse icke gäller alla utan blott Guds barn, som är bestämda till salighet före världens grundläggning.³⁰

Det var när Samuel Huber skulle ta avstånd från den kalvinska läran om en obetingad, partikulär utkorelse, som han drevs till att förfäktat den av Chemnitz avvisade tesen, att *alla* människor egentligen var utkorade. Liksom de moderna företrädarna för läran om den universella rättfärdiggörelsen inte menar, att alla människor kommer att bli saliga, trots att de är rättfärdiggjorda, menade inte heller Huber, att den

att gå in på, menar jag Nymans tolkning av såväl Luther som Ruotsalainen och Hedberg vara helt ohållbar. Ruotsalainen är i själva verket en utpräglad representant för den pietistiska traditionen, vilket också före Nymans avhandling betraktats som en självklarhet.

Att Hedberg är en mera typisk representant för den herrnhutiska traditionen än Rosenius betonas hos Newman, a.a., s. 133—34, not 36.

²⁹ Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel IV, Erlangen 1865, s. 163—65 samt noterna 85 och 87 på s. 280—81, vidare Gottfried Adam, Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 1970, s. 29—30, not 1.

³⁰ Frank, a.a., s. 168.

universella utkorelsen innebar, att alla skulle bli saliga. Han skriver härom: "Solche ungeheure, grobe, schreckliche Lehr ist von Gottes gnaden mir all mein lebenlang in meine Gedancken, in mein Mund und Federn niemaln kommen. Und wer ein solche Lehr führet, das alle Menschen können oder mögen in Himmel kommen, sie glauben an Christum oder glauben nicht, der ist des Teuffels Apostel."³¹ Även om Huber inte tänkte sig, att alla var utkorade i den meningen, att de skulle bli saliga, menade han dock, att alla från Guds sida var utkorade. När en människa gick förlorad, berodde detta på, att hon icke subjektivt tillägnade sig den utkorelse, som från Guds sida stod fast. All partikularitet i utkorelsens sammanhang infördes sålunda av människorna själva. Gud hade aldrig företagit någon partikulär utkorelse. Från hans sida fanns det blott ett universellt nådaval.³² Den speciella utkorelsen var inget annat än ett människans applicerande på sig själv av den allmänna utkorelsen: "Specialem significationem appellamus, non quò ad Deum, quasi peculiare consilium pro istis coeperit, reliquis praetermissis: sed quò ad homines, qui universalem gratiam Dei sibi applicant. Quod omnes quidem facere deberent: non autem omnes faciunt. Et eam ob causam cum quidam recipiunt, quod caeteri fastidiunt: particularitatem inferunt."³³

Även om det var den universella utkorelsen som debatten mellan Huber och hans motståndare i första hand gällde, är det i vårt sammanhang särskilt viktigt att lägga märke till, att Huber dessutom lärde, att rättfärdiggörelsen var universell, och att de samtida lutherska teologerna även på denna punkt tog avstånd från honom. Huber åberopade sig just på några av de bibelställen, som nu är aktuella i den svenska debatten, nämligen Rom. 5: 18 och 2 Kor. 5: 19.³⁴ Liksom Hubers motståndare inte ville beteckna utkorelsen som universell, så ville de ej heller höra talas om *iustificatio* universalis. "Propositio igitur tua periculosa et intolerabilis est, quod omnibus hominibus, credentibus et non credentibus, Turcis et Christianis peccata per Christi mortem ex aequo REMISSA SINT."³⁵ I Rom. 5 har Paulus enligt

Hubers motståndare endast velat säga, att vår rättfärdighet härrör från Kristus, liksom synden härrör från Adam. Så långt sträcker sig jämförelsen mellan Adam och Kristus. Hur rättfärdiggörelsen kommer människor till del, har Paulus tidigare i Romarbrevet utrett.³⁶ 2 Kor. 5: 19 skall likaledes inter-

³¹ Samuel Huber, Beständige Bekandtnusz OB Gott durch seinen lieben Son Jesum Christum, nur allein etlich wenig Menschen, oder zumal alle Menschen inn seinem Rath und Willen ohne ausschluss einiges Menschen, vom Todt allesamt erlöset, und also auch zum Leben, Heyl und Seligkeit allesamt erwehlet und verordnet hab, Ursel 1595, s. A6: 1.

³² De mot Huber avvisande tübingenteologerna kunde gå med på, att ordet utkorelse till nöds fick användas i så vidsträckt bemärkelse, att det betecknade voluntas et misericordia Dei universalis, men man kunde däremot inte gå med på Hubers förnekande av, att det överhuvudtaget fanns en gudomlig utkorelse som var partikulär. Se härtill Actorum Huberianorum Pars posterior, Tubingae 1597, s. 29—30. Se äv. Anmärkningar Wid Twänne nyiligen utkomne Skrifter, Stockholm 1774, s. 6.

³³ Samuel Huber, Theses, Christum lesum esse mortuum pro peccatis totius generis humani, Tubingae 1592, s. 211.

³⁴ Se härtill Samuel Huber, Antwort auff die Heydelbergische Artickel, Welche einer mit approbation der Theologischen Facultet daselbst, wider mich Samuel Hubern, aus der Wittembergischen Theologen Lateinischer Famosschrift, aussgeklaubet unnd aussgebreitet hat. Mit angehentger kurtzer verzeichnung, was die Calvinische Lehre sey, 1595 (Uppgift om tryckort saknas), s. E 2: 1, där det bl.a. heter som svar på anklagelsen att Huber sagt *iustificatio* vara generalis: "Ich hab sie generalen genennt, eben wie Paulus Ro. 5. da er sagt: Wie nu durch eines Sünd die verdammuss uber alle Menschen komen ist, also ist auch durch eines gerechtigkeit die rechtfertigung des lebens uber alle Menschen komen. Und 2. Cor. 5. Gott war in Christo, und versöhnet die welt mit jme selbs, und rechnet inen die Sünde nicht zu. Denn in diesem verstand erstreckte sich die Gerechtmachung, mit sampt der Versöhnung uber alle Menschen. Wie die wort des Apostels klärlich lauten."

³⁵ Actorum Huberianorum Pars posterior, Tubingae 1597, s. 45.

³⁶ Gründliche Wiederlegung Deren von D. Samuel Hubern aussgesprengten, zum theil Lateynischen, zum theil Deutschen Schmehekarten ... Gestellet Durch die Theologische Facultet zu Wittenberg, mit zuziehung Herrn D. Polycarpi Lyseri ..., Wittenberg 1596, s. R3: 1, där det bl.a. heter: "Es setzet aber S. Paulus gegen einander in *antithesi* den ursprung der Sünden, und den anfang unserer Gerechtigkeit: Jener rüret von Adam her, diesen

preteras i analogi med Rom. 4 och kommer då att åsyfta de troende.³⁷ "Nusquam Paulus iustificationem Vniuersalem tradit. Nam quod ad locum 2. Cor. 5. attinet, verba illa: Non imputans illis peccata: non sunt Vniuersaliter accipienda de omnibus hominibus absque respectu fidei. Etsi enim fidei non expresse ibi Apostolus meminit: nunquam tamen in Scripturis imputationis mentio fit, vbi respectus fidei excludatur."³⁸

När man från *Biblicums* sida velat bevisa, att läran om den universella rättfärdiggörelsen skulle föreligga i den lutherska ortodoxin, har man delvis gjort sig skyldig till ren citatförfalskning. Enligt Seth Erlandsson skall Calovius i anslutning till Rom. 4: 25 ha skrivit: "Kristi uppståndelse innebar en faktisk avlösning eller syndaförlåtelse. Gud lade våra synder på Kristus, så att de blev tillräknade honom som vår ställföreträdare. Såsom Gud straffade våra synder i Kristus, så *avlöste* han honom också från våra synder. Därför, när han uppväckte Kristus från de döda, så *avlöste* han också *oss* i honom."³⁹ Detta citat är helt vanställt. Såväl den första som den sista meningen, vilka båda meningar är de avgörande i sammanhanget, saknar så gott som fullständigt motsvarighet i grundtexten i *Biblia Illustrata*, där Calovius i anslutning till Gerhard framhåller, att Kristi uppståndelse har *betydelse* för den avlösning som vi får ta emot. Uppståndelsen har skett, säger han "respectu *actualis* a peccato *absolutionis*". Uttrycket "syndernas förlåtelse" förekommer överhuvudtaget inte. Calovius framhåller, att Gud genom att uppväcka Kristus frikände honom från de synder, som blivit honom tillräknade, och att Gud nu även "i honom" *avlöser* oss från våra synder. ". . . ut puniuit Deus peccata nostra in Christo, quae ipsi ut sponsori nostro erant imposita atque imputata; ita quoque excitando eum a mortuis ipso facto absoluit eum a nostris peccatis, ipsi imputatis, ac proinde etiam nos in ipso absoluit . . ." Verformen *absoluit* kan vara både perfektum och presens. I slutet av citatet är det emellertid utan tvekan mest naturligt att översätta med presens, eftersom poängen med hela stycket är att betona relevansen av

Kristi uppståndelse för den avlösning, som *nu* sker.

I en översättning av ett föredrag av C. F. W. Walther påstås Calovius ha i anslutning till Rom. 5: 10 skrivit: "Vi har inte blivit återlösta eller försonade och har inte fått våra synders förlåtelse på något visst villkor. Nej, detta har skett fullkomligt en gång för alla och grundar sig endast på Kristi förtjänst och verk. Men när det gäller det faktiska mottagandet och tillägnandet så är tron nödvändig."⁴⁰ I *Biblia Illustrata* heter det på detta ställe: "Non *sub conditione* nos redempti, reconciliati, aut peccata nostra expiata sunt, sed *simpliciter, perfectissime, plenissime* : quantum *ad meritum et acquisitionem*, etsi quantum *actualem fructum et applicationem fide* opus sit." På tre viktiga punkter skiljer sig *Biblicums* version från grundtexten. Uttrycket *remissio peccatorum* förekommer ej i den senare. Däremot säges det, att synderna har *sonats*. I *Biblicum* har man vidare försummat att återge de inskränkande orden "så till vida som det gäller förtjänst och förvärvande". För det tredje leder orden "det faktiska mottagandet och tillägnandet" till att man tänker på ett subjektivt skeende, medan grundtextens ord handlar om något som *Gud* gör, nämligen att han applicerar försoningen på den enskilde, vilket tänkes

hat Christus gemacht, und verglichen Adams schuld mit des Herrn Christi bezahlung in dem, das gleich wie Adams schuld alle Menschen angehet, und wir alle in Adam der Sünde sind theilhaftig worden: Also dargegen hat Christus auch für alle bezahlet und alle Menschen erlöset. So fern erstreckt sich diese vergleichung und gegensatz. Wenn aber ferner bericht wird begeret, wie die schulde Adams an uns gebracht werde, und wie die rechtfertigung des lebens, so Christus erworben, über alle Menschen komme, Da ist ein grosser unterscheid. Denn die Sünde und verdammus erben wir von unsern Eltern durch die natürliche leibliche geburt, Der gerechtfertigung aber werden wir anders nicht, denn durch den Glauben an Christum theilhaftig."

³⁷ *Actorum Huberianorum Pars posterior*, Tübingae 1597, s. 45.

³⁸ *Actorum Huberianorum Pars posterior*, Tübingae 1597, s. 122.

³⁹ *Biblicum* 4/74, s. 17.

⁴⁰ *Biblicum* 4/74, s. 54.

ske först när människan kommit till tro. Endast på denna tredje punkt kan Bibli-cums återgivning försvaras med att man icke översatt direkt från originalet utan följt Walthers tyska text. På de båda första punkterna följer Walther troget den latinska texten.⁴¹

Att Calovius i själva verket utlägger samtliga de av Erlandsson åberopade bibelorden på helt annat sätt än denne är utomordentligt lätt att påvisa. När Calovius utlägger Rom. 4: 25 driver han just den tolkning som Erlandsson avvisar, nämligen att partikeln διὰ anger causa meritoria, då det är fråga om våra synder, men causa finalis, då det är fråga om vår rättfärdiggörelse. Närmare bestämt tänker han sig saken så, att Kristi uppståndelse ger näring åt den tro, som i sin tur medför rättfärdiggörelsen. Orden "εις πάντας ἀνθρώπους" i Rom. 5: 18 kommenteras med orden "Non autem in omnes redundavit δικαίωμα ad justificationem ratione actualis justificationis, sed ratione meriti et acquisitionis salutis; quia ad actualem justificationem, et salutis fruitionem opus est fide." Orden "μή λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν" i 2 Kor. 5: 19 utlägges så, att Gud vill befria från synden på den väg Kristus utstakat, nämligen trons väg. "Via illa nulla alia est, quam fidei: per eam enim solum obtinetur actualis remissio peccatorum . . . aliud est acquisitio remissionis peccatorum, aliud actualis eorundem remissio, vel non-imputatio : illa universalis est, omnes homines attinens, haec particularis fit hominum culpa, quod non omnes fide eam comprehendant, adeoque fidelium est propria sed τελικῶς vel finaliter, et finem sistit, quum ideo reconciliarit sibi ipsi mundum Deus, ut illis, qui in Christo sunt, non imputentur peccata, q.d. non imputaturus iis peccata ipsorum, si sc. crediderint et verbum reconciliationis, ut par est, susceperint . . . Aut dicendum aliud esse illud μή λογιζόμενος, non imputans ipsis peccata eorum: aliud actu eos consequi remissionem peccatorum. Illud cum meriti Christi vim, tum Dei intentionem, qua vellet nemini jam peccata imputare reconciliato per Christum: hoc actualem non-imputationem seu remissionem

peccatorum . . ." Med all önskvärd tydlighet framgår alltså, att non-imputatio peccatorum enligt Calovius är "fidelium propria". När Calovius i samband med utläggningen av Kol. 1: 19 återigen kommer att beröra 2 Kor. 5: 19 tar han uttryckligen avstånd från Huber. "Neque tamen cum *Sam. Hubero* statuendum (quod nostris Ecclesiis nonnunquam affricant *Calviniani*) omnes et singulos homines citra fidei respectum esse in gratiam Dei restitutos, et in sinum gratiae repositos . . . At id, ut in gratiam recipiamur actu, opus est fide . . . Gratia DEI et remissio peccatorum acquisita est omnibus per Christi mortem. Sed ad applicationem et fruitionem ejusdem actualem requiritur fides, quae non est omnium . . ."

Som vi sett företräder Samuel Huber på 1500-talet exakt den syn på rättfärdiggörelsen som på 1700-talet i Sverige hade sin främste förespråkare i Rutström, vilken tycks ha drivit hyperevangelismen längre än man gjort i den tyska herrnhutismen. Huber har alltså ingalunda som det påstås i art. Huber i RE, 3:e uppl., blivit utan efterföljare. Kan man endast påvisa en typologisk likhet mellan Rutström och Huber eller är det möjligt att tänka sig en direkt influens? Har Rutström studerat någon eller några av Hubers skrifter? Enligt min mening är det verkligen mycket som talar för att han gjort det. Om han inte studerat Huber direkt, måste han ändå ha haft relativt ingående kunskaper om Hubers tänkande och sätt att argumentera. Likheterna mellan Rutström och Huber är nämligen så stora, att det är svårt att tänka sig, att en sådan likhet skulle uppkomma utan direkt eller indirekt influens. Av stort intresse i detta sammanhang är en liten skrift som utkom i Sverige under 1700-talet och bär titeln "Wärt Ewiga Nådawal i Christo Jesu". Skriften utgavs ano-

⁴¹ Enligt Walthers översättning lyder citatet: "Wir sind nicht unter einer Bedingung erlöst, versöhnt und unsere Sünden gesühnt, sondern schlechthin auf das Vollkommenste und Völligste, was das Verdienst und die Bewirkung betrifft, obwohl, was den thatsächlichen Genuss und die Aneignung betrifft, der Glaube nötig ist . . ." C. F. W. Walther, Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, St. Louis-Missouri 1946, s. 263—264.

nynt men har allmänt ansetts vara författad av Rutström. I denna skrift företräder Rutström samma syn på utkorelsen som Huber. Han skriver t.ex.: "Wårt i Christo ewiga Nådawal sträcker sig icke till några få människor, till något wisst folk eller slägte på jorden, som Jesu Prophetiska embete gjorde . . . utan det är *allmänt*, och inbegriper alla människor, utan åtskilnad, och utan anseende till personen: Judar, Hedningar, Turkar, Christne, Catholiker, Lutheraner, Reformerta, alla Secter, alla människor, ogudaktiga och fromma, trogna och otrogna, fattiga och rika, höga och låga, man och qwinna, med ett ord: hela människoslägtet, alla kreatur deraf, som under himmelen äro . . . Ho som härom annorlunda lärer, han förkastar allmänligheten af Guds människokärlek i Christo, och nekar att alla genom Honom frälste äro: han ser icke in i Guds ewiga och wälbetänkta råd, utan Mosis täckelse hänger för hans hjerta, som för honom bortskymmer det ewiga ljusets sken och värma . . . Uti detta ewiga Nådawal är således hwarken Jude eller Grek, omskäreelse eller förhud, Barbarisk eller Schytisk, tjenare eller fri; utan *allt i allom är Christus*. Coll. 3: 11. Men det blifwer *särskildt* för människornas otro skull, i hwilket hänseende det dels är allmänt, dels särskildt . . . det förra har skedd af ewighet, hwarken med eller mot wår wilja; ty ho hafwer warit Hans rådgifware? Det sednare sker i tiden, uti hwars och ens lefnad och besökelsestid, då frågan är, *om du will*. Det förra är gjordt genom Christum, det sednare sker genom den Heliga Anda, der han icke finner ett sjelfwilligt motstånd eller förhärdelse. . . . Detta *särskildta* nådawal är sjelwa *utförandet* af det ewiga och allmänna här uti nådens tid med oss, då Gud, genom sin Anda utförer till lif och salighet i våra hjertan sina ewiga nådeanstalter i Christo Jesu."⁴² Den rätta läran om nådawalet, dvs. läran om den universella utkorelsen, har enligt Rutström "alltsedan Apostlarnes tid mer eller mindre legat undangömd i mörkret, så att många själar med afseende på denna högwigtiga läropunkt onödigtwis warit stadde i bekymmer och qwal".⁴³

Redan i Rutströms samtid fanns det sådana som såg förbindelsen mellan honom och Huber. År 1774 utkom anonymt en skrift, som granskats och godkänts för tryckning av Stockholms stads konsistorium, med titeln "Anmärkningar Wid Twänne nyligen utkomne Skrifter". Den anonyme författaren, som antagits vara Gabriel Rosén, säger sig, efter det att han framställt som sin förmodan, att Rutström är författare till boken "Wårt ewiga Nådawal i Christo Jesu", ha lagt märke till, att Rutström i denna skrift företräder samma uppfattning som Samuel Huber, så att han identifierar nådawalet med återlösningen. Författaren till Anmärkningar säger dock om sig själv, att han om Huber äger endast andrahandskunskaper.⁴⁴ Så mycket framgår klart av detta som att Huber för en teologiskt bildad person i Sverige på 1700-talet ej var någon helt obekant person och att det därför inte alls är uteslutet, att Rutström kan ha studerat Huber. Det bör också i sammanhanget påpekas, att en skrift av Huber ända sedan 1605 förelåg i svensk översättning. Boken heter "Mootsättning, thens lutherska och calviniska eller zwinglianiska läronnes i några förnemliga strijdiga artiklar . . .", är översatt av Petrus Johannes Gothus och tryckt i Rostock. Detta är dock inte någon av de skrifter, i vilka de för Huber specifika lärorerna kommer särskilt tydligt fram.

En möjlig förbindelselänk mellan Huber och Rutström skulle kunna vara Gottfrid Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, vars opartiskhet mestadels tar sig det uttrycket, att Arnold tar ställning till förmån för dem, som kommit att anses kätterska och sekteriska, varför vi hos honom möter en positiv framställning även om Huber.⁴⁵ Om Zinzendorf vet vi, att han

⁴² Wårt Ewiga Nådawal i Christo Jesu, Carlshamn 1856, s. 14—16.

⁴³ a.a., s. 54.

⁴⁴ Anmärkningar Wid Twänne nyligen utkomne Skrifter, Stockholm 1774, s. 1—3.

⁴⁵ Gottfrid Arnold, Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie von Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688, Franckfurt am Mayn 1699, Th. II B. XVI Cap. XXX.

flitigt studerade Arnold,⁴⁶ och det ligger därför nära till hands att tänka sig, att även Rutström gjort det.

Det är intressant att lägga märke till, att såväl Huber som Rutström lär både en universell utkorelse och en universell rättfärdiggörelse, medan såväl Franz Pieper som i dennes efterföljd Seth Erlandsson tar avstånd från tanken på en universell utkorelse samtidigt som de lär en universell rättfärdiggörelse.⁴⁷

Anders Nohrborg, som levde och verkade i Stockholm delvis vid samma tid som Rutström, tar i sin postilla *Den Fallna Människans Salighetsordning*, Stockholm 1771, i en predikan för Fastlagssöndagen (§ 18 ff.) upp frågan om den universella rättfärdiggörelsen till utförlig behandling. Han säger själv, att han i denna fråga vill gå "den rätta medelvägen". Han vill avvisa den uppfattning som innebär, att man driver den universella rättfärdiggörelsen på ett sådant sätt att någon ytterligare rättfärdiggörelse icke anses vara nödvändig. Om denna uppfattning skriver han i en not "Est error huberianus a Zinzendorffianis recocutus", vilket är ännu ett exempel på att redan Rutströms samtid såg förbindelsen mellan honom och Huber. Å den andra sidan vill Nohrborg ej beröva människor den rättmätiga tröst, som ligger i läran om den universella rättfärdiggörelsen. Den medelväg Nohrborg vill gå innebär, att han lär, att alla människor *på visst sätt* är rättfärdiggjorda. De är rättfärdiggjorda *i den mån de betraktas i gemen och som en person*. Liksom hela människosläktet var innefattat i Adam, var också hela släktet innefattat i Kristus. Såväl Adam som Kristus "föreställde" hela människosläktet. De var människosläktets "capita repraesentativa". När Jesus hade fullbordat sitt försoningsverk, så att den syndaskuld som varit lagd på honom var betald, då blev han av Gud förklarad rättfärdig. I och med att hela människosläktet innefattades i Kristus i den stunden, kan man säga, att alla människor på visst sätt blev rättfärdigförklarade, när Gud förklarade Kristus rättfärdig. "Således se wi, at en Rättfärdiggörelse äfwen geck öfwer werlden i samma stund och med detsamma,

som JESus blev rättfärdiggjord." Man skulle kunna uttrycka saken så, att enligt Nohrborg alla människor på ett *representativt* sätt blev rättfärdiggjorda i Kristus. Detta utesluter dock inte, att man på annat sätt kan säga om människan, att hon fortfarande behöver rättfärdiggöras. Människan blir nämligen inte påtvingad rättfärdiggörelsen. Om hon säger nej till den, får hon också vara utan den. "Sine consensu enim nulla datur imputatio." Innan människan är född ser Gud henne såsom i Kristus rättfärdiggjord, i det att consensus anses vara för handen genom vad Kristus gjort som människosläktets representant. Imputationen äger bestånd så länge som ingen dissensus deklarerar från människans sida. Så fort en människa blir född till jorden innebär emellertid det medfödda syndafödarvet ett sådant nej till Gud som utestänger henne från rättfärdiggörelse. Först när den medfödda otron övervunnits genom Guds Andes nådeverkningar betraktas hon åter av Gud som ren och rättfärdig för Kristi skull.⁴⁸

Eftersom Nohrborg själv uttryckligen säger, att han vill gå en medelväg mellan det totala förnekandet av läran om den universella rättfärdiggörelsen å den ena sidan och Hubers och herrnhutarnas drivande av lä-

⁴⁶ Aalen, a.a., s. 79. Jfr s. 85 och s. 132!

⁴⁷ Pieper, a.a., III, s. 478; *Biblicum* 1—2/78, s. 18; 5/78, s. 126—127.

⁴⁸ "Et haec justificatio generalis, quae in omnes et singulos venit, super omnibus etiam manet, quamdium, tanquam adhuc inexistentes, dissensum non declarant expresse. Cum vero existentiam iam unus post alterum nacti, dissensum, vestigia Adamicam premendo et meritum Christi repudiando, declarare coeperint; tunc satisfactio et justificatio Christi vicaria, omnibus generatim consideratis, quando adhuc tanquam non existentes actu dissentire non poterant, imputata, iidem non amplius imputari potest, quum invitias non obtrudenda sint beneficia. Hinc in existentibus absolute necessarius est consensus expressus, quum interpretandus ille propter dissensum expressum, incredulitate declaratum, non amplius sufficiat. Et quum homo statim ab ipsa nativitate carnali Deo adversetur, eoque dissensum declarat expresse, necessaria est Regeneratio, qua fides producitur, quae ad pactum a Filio cum Patre sancitum stabilitumque accedit consensu expresso, idemque approbat justitiam Christi desiderando, anhelando, amplectendo." Nohrborg, a.a., s. 134 not.

ran å den andra sidan, är det inte konstigt, att Nohrborg i den nutida debatten kommit att åberopas av båda lägren. Klart är emellertid utifrån ovanstående, att Nohrborg icke menar, att en icke troende människa *nu* skulle vara tillräknad Kristi rättfärdighet, även om hon en gång genom Kristus på ett *representativt* sätt blev tillräknad rättfärdighet. Långt ifrån att människan i otrons tillstånd skulle äga syndernas förlåtelse och sedan genom tron endast upptäcka, att hon redan befinner sig i nådaståndet, innebär verkligt den rättfärdiggörelse som sker, när en människa kommer till tro, att hon från att stå under Guds vrede kommer att stå under hans nåd. I en predikan om rättfärdiggörelsen för 11:e söndagen efter Tref. skriver Nohrborg: "för Rättfärdiggörelsen är människan ännu gäldbunden och alltså under wreden stående . . . och efteråt är hon skuldfri och i nådens tillstånd satt".

Sedan vi nu satt in läran om den universella rättfärdiggörelsen i ett sammanhang bakåt i tiden, kan det vara lämpligt att påminna om, att denna lära i vår egen tid inte blott varit företrädd i de samfund och grupper som tidigare omnämnts i vår undersökning utan haft en ivrig företrädare i ingen mindre än Karl Barth. Redan i kapitlet om syndernas förlåtelse i den till svenska översatta *Dogmatik i grunddrag*, Stockholm 1964, framgår det, att Barth låter rättfärdiggörelsen sammanfalla med försoningen. Då Barth i *Kirchliche Dogmatik* behandlar rättfärdiggörelsen och tron framgår det ännu tydligare, hur han tänker sig, att rättfärdiggörelsen egentligen är något som skett en gång för alla i Kristus och att tron endast är en upptäckt av den i Kristus skedda rättfärdiggörelsen.⁴⁹ Det heter om rättfärdiggörelsen t.ex.: "In Gottes Gericht fällt, seinem ewigen Erwählen und Verwerfen entsprechend, aber nun mitten in der Zeit und als das zentrale Ereignis der ganzen menschlichen Geschichte, bezogen auf alle vorher und alle nachher lebenden Menschen, eine *Entscheidung*, ein scheidendes *Urteil*. Sein Ergebnis ist — im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi ausgesprochen — des Menschen *Freispruch*. Und dieser als sol-

cher ist des Menschen Rechtfertigung: er ganz allein, er aber auch unbedingt wahr und unbedingt wirksam — ausser ihm keine, in ihm alle, des Menschen gänzliche Rechtfertigung. Ob der Mensch ihn höre, um sich an ihn zu halten, um als Freigesprochener zu leben, ist eine Frage für sich."⁵⁰ Trons roll beskrives med orden: "Glaube ist die simple Entdeckung des Kindes, dass es sich im Hause seines Vaters oder auf dem Schoss seiner Mutter befindet."⁵¹

Några reflexioner må till sist göras om status controversiae i diskussionerna om den universella rättfärdiggörelsen.

Det har ibland hävdats, att striden om den universella rättfärdiggörelsen bara skulle vara en strid om ord. Somliga vill helt enkelt, har man menat, benämna försoningen en universell rättfärdiggörelse, medan andra vill reservera rättfärdiggörelsebegreppet för den applikation av försoningen på den enskilde som kommer till stånd genom tron. Härtill kan först påpekas, att man i äldre tid faktiskt var mycket noga även med den teologiska terminologin. Som exempel kan nämnas, att Calovius i en konflikt med jenaprofessorn Johannes Musaeus, när denne hävdade, att de bara stred om ord, svarade, att den som uppfinner nya termer därmed också riskerar att införa nya dogmer.⁵² Som vi ovan sett anfördes även som argument mot Rutström, att den förvärvade nåden aldrig i Skriften *kallas* syndaförlåtelse. Man hade överhuvud i den äldre lutherdomen en strävan att komma så nära det bibliska språkbruket som möjligt.

Även om en avvikelse från äldre lutherdom måste sägas föreligga redan genom själva begreppet "universell rättfärdiggörelse", så måste det dock samtidigt understrykas, att olika företrädare för läran om den universella rättfärdiggörelsen på det rent sakliga planet kan befinna sig olika långt borta från den gammallutherska rätt-

⁴⁹ Se härtill även Ulrich Asendorf, *Gekreuzigt und Auferstanden*, Hamburg 1971, s. 260 ff.

⁵⁰ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV: 1*, Zürich 1953, s. 634.

⁵¹ Barth, a.a., s. 836.

⁵² Abraham Calovius, *Systema locorum theologicorum X*, Wittebergae 1677, s. 639.

färdiggörelseläran. Som vi sett talar ju Anders Nohrborg i en viss mening om en universell rättfärdiggörelse samtidigt som han bestämt avgränsar sig från den huberska och herrnhutiska uppfattningen. För Nohrborg innebär den universella rättfärdiggörelsen endast, att alla människor på ett *representativt* sätt blivit rättfärdiggjorda i Kristus, precis som man också skulle kunna säga, att alla människor i Kristus uppstått från de döda. Den universella rättfärdiggörelsen är för Nohrborg något som hör hemma i den *andra* trosartikeln, och vad han i det sammanhanget säger om den universella rättfärdiggörelsen hindrar honom på intet sätt att framställa den rättfärdiggörelse som sker, när människan kommer till tro, som en övergång från status irae till status gratiae. Om man med universell rättfärdiggörelse menar endast detsamma som Nohrborg kan det därför med visst fog hävdas, att frågan om den universella rättfärdiggörelsen är av terminologisk art. Annorlunda blir det emellertid, om man som Rutström säger, att efter Kristi försoningsdöd ingen människa längre står under Guds vrede. Då kan icke det som sker, när människan kommer till tro, längre ses som en övergång från status irae till status gratiae, dvs. det kan icke längre uppfattas som en objektiv relationsförändring mellan Gud och människan, utan det tenderar då att bli något rent subjektivt, att som för Barth endast bli en *upptäckt* av, att man redan befinner sig i fadershuset. Uppfattas läran om den universella rättfärdiggörelsen på detta senare sätt, så är det ingen tvekan om att icke blott en terminologisk utan även en saklig differens föreligger i förhållande till gammalluthersk åskådning. Det som ger anledning att misstänka, att de moderna företrädarna inom Biblicum för läran om den universella rättfärdiggörelsen delvis är på denna senare från äldre luthersk teologi avvikande linje, är inte minst, att de använder "universell rättfärdiggörelse" och "objektiv rättfärdiggörelse" som synonyma begrepp, medan de kallar den rättfärdiggörelse som sker, när en människa kommer till tro, för den *subjektiva* rättfärdiggörelsen. Betraktar man den rättfärdiggörelse som sker,

när en människa kommer till tro, som ett rent subjektivt skeende, så har man kommit långt bort från den rättfärdiggörelselära, som var gängse i ortodoxin, ty enligt denna är just den rättfärdiggörelse som sker, när människan kommer till tro, i högsta grad något objektivt, ja, den är *uteslutande* något som sker på det objektiva planet. Den är icke tänkt som något som sker inne i människan, varför varje anledning att kalla den subjektiv bortfaller, utan den är tänkt som en rent forensisk, imputativ akt från Guds sida, genom vilken människan frikännes från synden och tillräknas Kristi rättfärdighet, vilken hon *icke* i otrons tillstånd varit tillräknad. Den innebär verkligen, att relationen mellan Gud och människan förändras på det objektiva planet, så att människan från att ha stått under Guds vrede kommer att stå under hans nåd.

När man i Biblicum tar avstånd från Osiander, är det med motiveringen, att denne skall ha förnekat vad man i Biblicum kallar den objektiva rättfärdiggörelsen, dvs. den universella rättfärdiggörelsen.⁵³ Vad Osiander i själva verket förnekade var emellertid objektiviteten av den rättfärdiggörelse, som sker genom tron. Denna var det som i Osianders tappning *precis som i Biblicums* gjordes till något i viss mening subjektivt.

Man skulle naturligtvis kunna tänka sig, att det blott vore fråga om ett extremt olyckligt ordval, när man från Biblicums sida talar om den rättfärdiggörelse som sker, när människan kommer till tro, som något subjektivt, så att det man i själva verket avser skulle vara en applikation från Guds sida på den enskilde av Kristi försoning. Mycket talar emellertid för, att man överhuvud icke tänker sig, att någon förändring sker på det objektiva planet, dvs. i Guds sätt att se på människan, när tron upptändes. Erlandsson skriver t.ex.: "Den som har syndernas förlåtelse i objektiv mening kan ändå sakna syndernas förlåtelse i subjektiv mening. Utan evangelium, utan nådens medel, är han blind för gåvan, han

⁵³ Biblicum 4/74, s. 62.

ser den icke.”⁵⁴ Här tycks den ”subjektiva” rättfärdiggörelsen ingenting annat innebära än att man får upp ögonen för något som redan är ett faktum på det objektiva planet, nämligen icke blott att Kristus dött för och sonat synderna utan även att man själv har syndernas förlåtelse, så att synderna icke tillräknas. Någon gång kan Erlandsson tala om det som sker, när tron upptändes, som något som sker utanför människan, men detta som sker utanför människan tycks aldrig innebära en *förändring* av Guds sätt att se på människan utan endast en *bekräftelse* av vad som redan är ett faktum, nämligen att synden icke tillräknas. ”Det blir *bekräftat* (kurs. här) att rättfärdiggörelsen gäller just henne, att den rättfärdighet som gäller inför Gud är hennes personliga egendom. Detta är den s.k. subjektiva rättfärdiggörelsen eller försoningen . . .”⁵⁵

Utifrån ovanstående är det tydligt, att man ej tillräckligt fixerat status controversiae i den moderna debatten om den univer-

sella rättfärdiggörelsen blott genom att fråga: Finns det en universell rättfärdiggörelse? Den springande punkten kommer man åt först när frågan ställs på t.ex. något av följande sätt: Är människans synder henne tillräknade i otrons tillstånd? Står människan under Guds vrede, så länge som hon lever i otro? Innebär den rättfärdiggörelse som sker, när människan kommer till tro, någon förändring på det objektiva planet, i Guds sätt att se på människan?

⁵⁴ Biblicum 4/74, s. 23—24. Även Sten Johansson beskriver det som sker när tron upptändes som en subjektiv *upptäckt* av det som redan är ett faktum på det objektiva planet. ”Det är som när en blind människas ögon plötsligt öppnas genom ett under. Hon får då syn på ljuset och kan personligen glädja sig över det. Men ljuset skapas inte fram i det ögonblick hennes ögon öppnas, utan fanns där förut. Man kan också använda bilden av en staty, som avtäcks. Den fanns där redan förut, men ingen såg den.” Biblicum 5/74, s. 111.

⁵⁵ Biblicum 4/74, s. 26.

LITTERATUR

John L. McKenzie: *A theology of the Old Testament*, 336 sid. Geoffrey Chapman, Garden City 1974.

Gammaltestamentlig teologi befinner sig i dag i en kris har det sagts. Man kan instämma i detta eller låta bli; i vilket fall som helst, var gång man börjar läsa en framställning om de gammaltestamentliga trosföreställningarna påminns man obönhörligt om bristen på consensus inom forskningen beträffande den gammaltestamentliga teologins egenart. John L. McKenzies *A theology of the Old Testament* utgör därvidlag inget undantag.

Den som griper sig an med uppgiften att skriva en gammaltestamentlig teologi måste först bestämma sin metod, redovisa och motivera den. McKenzie gör detta i en lång inledning. Två vanliga arbetssätt inom den gammaltestamentliga teologin är tvärsnitts- och längdsnittsmetoden — de representeras framförallt av W. Eichrodt respektive G. von Rad. Tvärsnittsmetoden innebär, att man samlar sitt material kring ett "centrum", en bärande idé, som skär genom alla de gammaltestamentliga böckerna — i Eichrodts fall är det förbundstanken. Längdsnittsmetoden, som också benämns den diakroniska, samlar upp mångfalden av trosföreställningar genom att i stort sett följa de gammaltestamentliga böckernas ordning. McKenzie ansluter sig inte till något av dessa två arbetssätt. Hans urval av material är i hög grad subjektivt. De ämnen han väljer att behandla är de han själv finner mest intressanta. En sådan urvalsprincip får givetvis som följd en framställning som långt ifrån täcker alla de trosföreställningar som GT speglar.

De sju ämnen författaren anser värda att behandla är följande: kulten, uppenbarelsen, historien, naturen, visheten, Israels sociala och politiska institutioner samt Israels framtid. Det sammanhållande bandet mellan dessa tämligen disparata ämnen är enligt författaren, att Israel inom dessa områden upplever sin Gud och erfar mötet med honom.

Nu en kortfattad resumé av innehållet i varje kapitel: 1. I kapitlet om kulten behandlas de årliga högtiderna, offerinstitutionen, templets betydelse samt prästerskapets funktion. 2. Begreppet uppenbarelse definieras inledningsvis. Enligt författaren kommer uppenbarelsen i GT till uttryck dels genom den i förbundet givna lagen, dels genom profetförkunnelsen. Varje enskild profets förkunnelse presenteras, men tyvärr ytterst summariskt. 3. I några inledande anmärkningar diskuteras, vad som avses med historia samt vad det historiska förloppet hade för innebörd för israeliten. Under aspekterna frälsning och dom tecknas sedan Jahves handlande med sitt folk genom historien. Några viktiga teman i den profetiska förkunnelsen tas upp såsom resttanken och den med profeterna förändrade synen på Jahves förhållande till främmande folk. 4. Kapitlet om naturen behandlar i två avsnitt myt och skapelse. I det första diskuteras förhållandet myt-historia. I fråga om skapelsen betonas dess karaktär av engångshändelse eller vad McKenzie kallar mytens historisering. Ett avslutande avsnitt betonar naturens moraliska funktion: Jahve kan använda sig av den för att verkställa sin dom över Israel. 5. I detta kapitel drar författaren upp en skiljelinje mellan vad han kallar konventionell och kritisk vishet. Den senare kommer till uttryck i Jobs bok och Predikaren. En viktig synpunkt är att den israelitiska visheten alltid, även om den kan synas profan, är stöpt i religiösa former. 6. Israels sociala och politiska institutioner diskuteras i kronologisk följd från stamförbundet till den efterexiliska kultförsamlingen. De behandlas med en viss tvekan från författarens sida (s. 34). Hans motivering för att ändå ta med dem är att de involverar ett flertal teologiska idéer, även om de inte kan sägas ha en alltigenom religiös karaktär. 7. Under den något diffusa rubriken Israels framtid diskuteras i ett vidlyftigt kapitel ett flertal ämnen. Utgångspunkten är den gammaltestamentliga övertygelsen om Israels varaktiga bestånd och om Jahves frälsningshandlingar

mot sitt folk som något ständigt fortgående. Störst utrymme ges åt Israels nationella förhoppningar särskilt sådana de framträder i profetlitteraturen. Ett avsnitt ägnas den apokalyptiska framtidssynen.

Ett viktigt problem inom bibelteologin är förhållandet mellan GT och NT. Det finns skiftande synpunkter på hur problemet skall behandlas. Somliga forskare vill se de båda testamentena som en helhet, varvid en del tar sin utgångspunkt i GT, andra i NT. Andra betonar enbart skillnaden mellan de båda böckerna. McKenzies uppfattning på den här punkten är intressant (behandlas kortfattat i en epilög): Han säger sig ha skrivit sin gammaltestamentliga teologi som om NT inte existerade (s. 319). Det som rättfärdigar ett sådant förfarande är enligt författaren att NT inte existerade, då de gammaltestamentliga böckerna skrevs. Motiveringen är något förvirrande och ologisk, eftersom ju inte heller alla de gammaltestamentliga böckerna har tillkommit vid samma tillfälle. Några måste ha funnits till, innan samtliga var skrivna. Vad motiverar då att hela GT behandlas i en gammaltestamentlig teologi? På det hela taget får man ett intryck av att författaren på ett relativt lättvindigt sätt söker komma ifrån ett mycket svårlöst problem.

Den första positiva reaktionen inför McKenzies bok är att författaren på ett utmärkt sätt lyckats visa att de gammaltestamentliga trosföreställningarna inte är något statiskt utan befinner sig i ständig utveckling alltefter Israels egen skiftande situation. Detta kommer fram genom den kronologiska uppläggningsen av varje kapitel.

Författaren förtjänar också beröm för sin lättillgängliga och överskådliga framställning. Den gör att boken torde lämpa sig väl som lärobok, särskilt inom den icke-språkliga undervisningen i GT. Enligt min mening har dock författaren skytt hebreiskan i alltför hög grad. Framställningen kunde på flera punkter ha gett också den i hebreiska obevandrade läsaren mera, om viktiga hebreiska termer hade behandlats.

McKenzies val av ämnen för sin bok gör, som tidigare sagts, att flera av GT:s viktigaste trosföreställningar fullständigt kommer bort. Helt saknas en framställning av den gammaltestamentliga gudsbilden och människouppfattningen i GT, för att bara nämna ett par exempel.

En annan sak som man delvis upplever negativt vid läsningen är att det inte ges en samlad bild av den profetiska förkunnelsen och de

profetiska traditionerna, utan att detta stoff är spritt över hela boken. Detta blir emellertid en nödvändig följd av bokens uppläggningsen.

Eva Strömberg

Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977. 627 sidor.

Det blir nog ingen som förebrår förf. till denna bok för att ha siktat för lågt! Huvuduppgiften som Sanders här tar på sig är att jämföra palestinsisk judendom såsom den speglas i dess litteratur från ungefär 200 f.Kr. till ungefär 200 e.Kr. med urkyrkans viktigaste teolog, Paulus. Särskilt skildringen av palestinsisk judendom präglas av en ovanligt energisk granskning av primärkällorna och ett lika energiskt tillbakavisande av andra skildringar gjorda av namnkunniga teologer. Sanders försöker därmed visa felaktigheterna i den vanligaste bilden av judendomen och ersätta den bilden med en sakligare. Dessutom vill han visa att Pauli lära om rättfärdiggörelse genom tro har getts en helt annan betydelse än vad den egentligen hade för honom själv. Förf. har alltså inte gjort det lätt för sig! Att han lyckas, om inte med allt, så åtminstone med mycket, gör denna bok till ett viktigt bidrag till nytestamentlig forskning och omistlig läsning för den som vill stifta närmare bekantskap med judendomen såsom den såg ut under den angivna perioden.

Ju högre ambitioner en förf. har, desto viktigare är det att bokens uppgift begränsas klart från början. Sanders bok är *inte* en skildring av judendomens historiska utveckling eller ens av judendomen som den utifrån källorna kan tyckas ha sett ut på Pauli tid. Och — det som kanske är viktigast att påpeka i detta sammanhang — den är inte heller en skildring av judendomen som den tänkta bakgrunden till Pauli tankegångar eller till enstaka motiv ifrån hans teologi: sådana skildringar leder nästan ofrånkomligt till en missvisande bild av judendomen. Även den måste ses som en helhet, utifrån dess egna premisser. Boken är i stället en *jämförelse* mellan "patterns of religion", där en "pattern" utgörs av vägen som måste tas för att komma ifrån religionens egen logiska utgångspunkt till dess slutsats. Primärt gäller detta en undersökning av vad som annars brukar kallas soteriologi (frälsnings-

lära), men som Sanders beskriver som "how getting in and staying in are understood" (s. 17), dvs. hur man får en ställning som medlem eller anhängare av en religion och hur man håller kvar den ställningen.

Avsnittet om judendomen inleds med ett kapitel om tannaitisk litteratur (dvs. rabbinisk litteratur fram till ungefär 200 e.Kr.). Detta kapitel inleds i sin tur med en tillbakavisning av den bild av judendomen som dominerar inom nytestamentlig forskning, särskilt såsom den bedrivs ifrån (tyskt) lutherskt håll (s. 55): en gärningarnas religion, där målsättningen var att ens goda gärningar skulle väga tyngre än ens överträdelser, så att man skulle *förtjäna* en frikännande dom på den yttersta dagen; samtidigt en religion där osäkerheten om utgången av den yttersta domen föranledde fruktan, där mängden av bud föranledde förtvivlan, där Gud upplevdes som avlägsen osv. Kritiken som Sanders för mot en sådan bild är inte ny, men vanföreställningar lever vidare, och det hör till bokens absoluta meriter att Sanders övertygar både i sin kritik och i sin positiva skildring av judendomen som "covenantal nomism". Med denna beteckning vill Sanders säga att en judes lydnad mot lagen (vilken f.ö. inte upplevdes som en tyngande börda!) uppfattades endast som hans svar på Guds instiftande av förbundet med Israel på vilket hans ställning inför Gud slutligen vilade. Frälsningen "förtjänades" alltså inte, även om villkoret för fortsatt ställning inom förbundet var att dess lagar uppfylldes. Gud upplevdes som en nåderik Fader som alltid var beredd att förlåta överträdelser om bara de påbjudna försoningsmedlen användes. Nämnas bör att Sanders inte bara citerar primärkällorna i rikligt mått, utan också refererar ett antal moderna judiska författare (Epstein, Melamed, Kadushin, Urbach, m.fl.) på ett förtjänstfullt sätt. Dessutom är hans diskussion om hur källorna bör användas lärorik.

De två kapitel som följer behandlar Dödahavsrollarna resp. de gammaltestamentliga apokryfiska och pseudepigrafiska skrifterna. Trots uppenbara skillnader tror Sanders att "covenantal nomism" är en träffande beteckning på de "patterns of religion" som vi möter även här. Förbundet har fortfarande en grundläggande betydelse för den enskildes ställning inför Gud (endast 4 Ezra anses avvika på denna punkt); laglydnad ses fortfarande som svar på Guds frälsande initiativ och som villkor för att ställningen inom förbundet upprätthålls. Här är inte plats för en närmare beskrivning av Sanders argument. Särskilt viktigt

för den nytestamentliga diskussionen är avsnittet om "fulfilment and transgression" i kapitlet om Qumrantexterna. Det är inte sannolikt att NT:s forskare skulle hitta bakgrunden till Pauli begrepp om t.ex. synden, köttet, och Guds rättfärdighet i Dödahavsrollarna, om användningen av dessa termer i Qumrantexterna sågs i sitt ursprungliga sammanhang. Också här lämnar Sanders ett viktigt bidrag.

Kapitlet om Paulus börjar på sidan 429. Det bör vara klart att den som hoppar över sidorna 1—428 och sedan konstaterar att boken inte har särskilt mycket att säga om Paulus gör förf. en stor orättvisa. Sanders avser att inte att skildra judendomen bara för att se vad den kan säga oss om Paulus; han ville ge en trovärdig skildring av judendomen sedd ifrån dess egna premisser. Han har bedrivit dess studium inte bara med enorm möda utan även med en kännbar hängivenhet, som också bidrar till argumentets kraft. Dessutom finns det, även i kapitlet om Paulus, insikter som för diskussionen vidare. Jag tänker främst på diskussionen om rättfärdigheten, men också på den som visar varför vi inte kan tala om "covenantal nomism" i Pauli fall (511—515), utan snarare om "participationist eschatology". Sanders skiljer nämligen mellan de "participationist" och "juridical" element i Pauli teologi (obs. att A. Schweitzer spelar en något större roll i Sanders framställning av Pauli tänkande än som kan sägas vara vanligt bland moderna forskare), och tror att vikten i Pauli tankar snarare ligger på den kristnes delaktighet i Kristus än på sådana juridiska begrepp som t.ex. en frikännande dom (rättfärdiggörelse).

Men detta leder till vad som ändå måste sägas vara en viss besvikelse i slutkapitlet. Ibland verkar det som om Sanders bara vill säga att *den logiska utgångspunkten* för Pauli tänkande inte utgörs av den grundläggande motsättning som han såg mellan tro och gärningar, utan av den enkla insikten, att frälsningen endast kommer genom Kristus. Med denna insikt som utgångspunkt skulle Paulus då ha kommit fram till att frälsningen inte kan komma genom laggärningar, och vidare reflektioner skulle ha lett honom till att inse att gärningar och tro som tänkta vägar till att uppnå rättfärdighet är till sin natur motsatta varandra. Allt detta kunde godtas som en teori om Pauli teologis utveckling. De flesta forskarna idag menar att lagen inte alls var problematisk för Paulus före hans omvändelse. Insikten att rättfärdighet inför Gud inte kunde bero på laggärningar var således helt klart en

slutsats som Paulus kom fram till först efter det att han hade insett att rättfärdighetens egentliga grund är tron på Kristus. Men Sanders stannar inte vid detta. Han förnekar att Paulus ens såg en *grundläggande* motsättning mellan målsättningen att nå rättfärdigheten genom laggärningar och övertygelsen att rättfärdigheten endast kommer genom tron på Kristus: han menar att det enda fel Paulus såg i det förstnämnda var, att det inte var det sistnämnda (482, 550—552). Han tonar ned Pauli motsättning mellan nåd och gärningar till den grad att Paulus påstås anse att frälsningen kommer av nåd men upprätthålls genom *gärningar* (517—518, 543) — precis som judendomen! Rom 11: 22 citeras här som stöd, trots att versen egentligen vill säga att den kristne måste fortsätta vila uteslutande på Guds *nåd*. Här hopar sig frågorna. Har förf. gjort rättvisa åt den radikala skillnaden Paulus ser mellan försöket att upprätta ens *egen* rättfärdighet genom gärningar och villigheten att böja sig i tro inför *Guds* rättfärdighet (Rom. 10: 3; Fil. 3: 9)? Kontrasten är ju framställd på ett sådant sätt att det förstnämnda måste ses i sig själv som grundläggande fel, inte bara som inadekvat i ljuset av det sistnämnda. Vidare, har han gjort rättvisa åt Pauli radikala avisande av allt vad självberömmelse (obs. dess anknytning till laggärningar i Rom. 3: 27—28; 4: 2) och tillit till "köttet" (obs. dess anknytning till laggärningar i Fil. 3: 3—6 och se Gal. 3: 2,3) heter? Har vi inte i dessa termer beteckningar för någonting som Paulus anser vara grundläggande fel?

Dessa brister leder till att Sanders enligt min mening inte ger ett tillfredsställande svar på den fråga som blir akut efter läsningen av bokens första del: Fanns det i judendomen *såsom den skildras av Sanders* ändå någonting som Paulus radikalt måste avvisa? Sanders har ju visat att judarna inte trodde att de *förtjänade* frälsning. Om Paulus menade att judarna var på fel spår i och med att de försökte uppnå rättfärdighet genom att hålla lagen, visar inte detta att han missförstod judendomen? Jag tror att svaret på denna fråga måste vara Nej. Judarna menade inte att de erhöill och förtjänade sin egen frälsning genom att hålla lagen — detta har Sanders bevisat. Men eftersom villkoret för individens fortsatta ställning inom förbundet var, att han visade allvar i sitt försök att hålla lagen, så kan det ändå sägas att laggärningar spelade en viss roll i hans slutliga frälsning. Frälsningen *förtjänades* inte genom laggärningar, men i viss mån kunde den ändå

anses vara *beroende* av dem. Skulle någon påstå att en ökad syndare kunde vara rättfärdigad utan att ha visat att han menade allvar med att leva enligt lagens bud, då måste fari-seer uppleva ett sådant påstående som anstötligt. Och så, menar jag, reagerade de för Jesu liknelse i Luk. 18: 9—14 och för hans välkända attityd mot "publikaner och syndare". Å andra sidan, skulle någon vara benägen att se tro och gärningar som motsatser, och att bestämt förneka att gärningar kunde spela någon som helst roll i ens ställning inför Gud, då måste han ha hittat i judendomen, även såsom den skildras av Sanders, någonting som han radikalt måste avvisa. Och så, menar jag, reagerade Paulus.

Sanders bok kommer säkert att spela en viktig roll i den nytestamentliga diskussionen. Dess viktigaste bidrag blir, tror jag, att den kommer att göra åtminstone vissa av de grövsta vanföreställningarna om judendomen rätt sällsynta ett bra tag framöver. Även om inte alla läser igenom boken, så hindrar det inte att rykten om den sprids. Och nog kommer man att dra sig för att säga något som kunde leda till att den ena allvetande lyssnaren viskar inte alltför tyst till sin nickande granne: "Han har uppenbarligen inte läst E. P. Sanders!"

Stephen Westerholm

Viggo Mortensen: *Tro og virkelighed. 164 s. Gyldendal. Köpenhamn 1978.*

Vad som först drog mig till den här boken var dess lovande titel. Här måste det handla om väsentligheter. Vart skulle inte en ny och energisk behandling av tros- och verklighetsbegrepen kunna leda? Frågan är särskilt motiverad, om man med viss otålighet dröjer i vår tids metodologiska vägskalet för den systematiska teologin.

Redan den tvekan, som infinner sig efter ett kort, okommenterat användande av uttrycket "den systematiska teologin", påminner om hurudan situationen är. Det är numera inte så enkelt att finna en benämning, som rättvist täcker detta ämnesområdes omfång och metodsträvanden. Tidigare identiteter måste omprövas och kanske upplösas. Det är stimulerande för vissa och plågsamt för andra. I grund och botten vet vi, att denna process är nödvändig för den vetenskapliga självförnyelsen. Kanske anar vi därbakom en aktuell innebörd i Jesu

ord till varje tid: "Se jag gör allting nytt."

Det är i gränsområdet mellan universitet och kyrka, som vi finner Viggo Mortensens senaste böcker. Den närmast föregående: *Lidelsens problem* (1976) recenserade jag i STK 1978: 4. Den boken gav en pedagogiserad översikt av teodicéproblemets behandling i idéhistorien och i nutiden. Som all verkligt god pedagogik var den självständig och bitvis originell. Om boken kunde sägas ha någon brist, så var det en viss avsaknad av skärpa.

Något liknande kan sägas om *Tro og virkelighed*. Den genomtränger och avslöjar inte, låter knappast läsaren se något med nya ögon. Det kan också vara onödigt mycket begärt. Var bok må bedömas efter sin art. Här visar det sig handla om systematiserande överblick av i stort sett känt stoff och tillika en del kloka reflexioner. Därmed också sagt, att det inte är frukter av egentlig grundforskning, som bärs fram. Om förväntningarna inte infrias i just denna bok, så uppvägs det i någon mån av dess strävan att vara ett praktiskt handverktyg åt läsaren.

Det visar sig nämligen, att Mortensen vill ge hjälp till förståelse av bibeltexter och till predikningar över dem. Både lekmän och präster är väl hans adressater. Predikan är förvisso en angelägenhet minst lika mycket för den som lyssnar som för den som predikar. Men mest är det dock till präster Mortensen vänder sig. Vad de får i denna systematisk-hermeneutiska (i nämnd ordning!) homiletik är 1. teologisk belysning av ämnen som Guds bild(er), Guds försyn, naturvetenskap och skapelsetro, skapelseteologi, kristendomens betydelse i nutida kulturellt och socialt sammanhang; 2. systematiska reflexioner över bibeltexter; 3. predikningar.

Mortensen är mycket dansk i sin framtoning. Och det länder honom i och för sig till heder. Gärna citerar han Kierkegaard, Grundtvig och K. E. Løgstrup, ej minst den sistnämnde med instämmande. Enligt Løgstrups kristendomstolkning är de etiska kraven liksom skapelsetanken universella, inte specifikt kristna. Universaliteten skulle innebära, att alla människor är förbundna med såväl etik som skapelse. Vi frågar: vilken etik och vilken skapelse?

Att alla människor hos sig kan förnimma vissa etiska krav är troligen riktigt. Likaså att alla människor har uppfattningar om sin plats i förhållande till annat som finns till, natur och medmänniskor, såsom en del av ett fungerande, samverkande, regenererande liv. Men

det kan inte vara riktigt att därav dra slutsatsen att alla människor därför har "en etik" och "en skapelsetanke". Det kan för det första inte vara fråga om några enhetliga, samstämmiga etiska föreställningar. Det är vidare omöjligt att samla människors livsuppfattningar under den gemensamma hatten "skapelsetanke".

Som skapelseteolog försöker Løgstrup starta empiriskt hos människorna för att därefter tala om kristendomen såsom särskilt etiskt och trosåskådningsmässigt system. Visst kan man beundra Løgstrup för själva ansatsen. Men det är gåtfullt, hur man med empiriska anspråk kan tala om en universalitet i etiken eller om en skapelsetanke såsom giltig för alla människor, låt vara "omedvetet" för många. Denna gåtfullhet får sin förklaring, när vi inser, att denna skapelseteologi har sin bestämda, men ofta dolda kristet konfessionella förut- och målsättning.

Det är inte nog med att etiska krav och skapelsesyn anges vara universella (omfattande alla människor vare sig de vet om det eller inte, vill det eller inte). *Däri genom* skall vi också upptäcka det specifikt kristna. Løgstrup säger: "Først med de universelle elementer, med indsigten i, hvad det kommer an på i vort liv . . . *forstår* vi det specifikt kristne budskap." (Der Mensch in der Perspektive des Nihilismus, i: Lutherische Rundschau 15/1 1965, s. 18.)

Mortensen tillämpar detta resonemang i sin homiletik. Han påstår följaktligen: "Til det universelle hører altså bl.a. skapelsetanken og loven." Denna syn bygger inte på någon förut-sättningsfri empirik eller försök i den riktningen. Mortensen deklarerar: "Jeg forstår den teologiske tradition, *jeg* står i, således, at man ikke skal vige tilbage for at udtrykke sig normativt, altså i relation til dette tema, sige noget om hvilken betydning kristendomen bør have i en nutidig kulturel og social sammenhæng. For at nå frem hertil er refleksioner over den historiske udvikling og de faktiske forhold i allerhøjeste grad relevant, men målet er at nå frem til det normative . . ." (S. 57)

Detta säger Mortensen med adress till den nu aktuella svenska livsåskådningsforskningen. Han anser, att denna hyser tvivel angående dogmatiken såsom vetenskaplig disciplin. Samma tvivel skulle dock inte gälla forskning kring livsåskådningar. "For en livsanskuelse har alle." (S. 56) Fullt så enkelt kan man nu inte argumentera i denna sak. Vad avses t.ex. med dogmatik? Avgörande är inte att denna skulle ha en så mycket smälare frekvens än livsåskådningen, som "alla har". Det sista påståendet

kan också ifrågasättas, beroende på vad som avses med livsåskådning. Mortensen talar inte om vad han avser med begreppen, vare sig dogmatik eller livsåskådning. Han vet mycket väl, att hänsynen till den starka differentieringen i idétraditioner, individuella åsikter, sociala och psykologiska betingelser är avgörande för livsåskådningsforskningen, dess sätt att fatta sin och dogmatikens uppgift. Därtill kommer bl.a. den intersubjektiva prövbarheten och vetenskapliga kommunikationen. Likväl tycks Mortensen vara beredd att i stället prioritera utarbetandet av den teologiska modell, vars huvuddrag vi ovan angivit. Givetvis är också detta en uppgift, om man som Mortensen redovisar modellens konfessionella förutsättningar. Men kriterie- och prövbarhetsfrågorna lämnas obesvarade.

Ej alldeles oväntat kommer Mortensen i viss konflikt med Brøndums homiletik: *Prædikenen og dens forberedelse* (1975). Brøndum beskriver vad skapelseteologi är bl.a. genom satsen "livet är en gåva", en sats som Brøndum fattar huvudsakligen kristologiskt och eskatologiskt. Det främsta hindret för satsens användande i predikan är livets brutalitet och lidande, som enligt Brøndum ytterst återgår på människans synd. Här protesterar Mortensen mot "en dogmatisk teori, som efter mit skøn bereder forkynderen/sjælesørgeren helt uoverstiglige vanskeligheder". (S. 50) Med tanke på förkunnelsens och själavårdens *praktiska* villkor har Mortensens kritik till viss del fog för sig.

I den överordnade frågan om hur skapelseteologi skall fattas, hänvisar Mortensen till en fenomenologisk analys, dvs. ett studium av vilka "grundvillkor" som bestämmer människors liv. I de mönster, som urskiljs i människors beteenden, uppmärksammas exempelvis *tilliten*. Den kan tydas med hjälp av skapelsetanken.

Enligt Løgstrups senare åskådning ligger universaliteten i de fenomenologiska mönster, som kan påvisas, men inte i att alla människor skulle kunna acceptera skapelsetanken. Detta synes vara en hälsosam modifikation och det är närmast till den, som Mortensen ansluter sig.

Som tolkningsmodell kan denna skapelseteologi vara fruktbar, vilket visar sig i flera av Mortensens förslag till predikan. Men anspråken på universalitet ger också huvudproblemen, metodiskt och innehållsligt. Möjligheten att undersöka och fastställa människors "grundvillkor" är ingalunda metodiskt säkerställd. Det teologiska innehållet i "skapelsetanken", dess förutsatta enhetlighet och allmänna till-

lämplighet samt dess avgränsning från övriga moment i kristen trosåskådning väcker frågor, inte minst från andra konfessionella utgångspunkter än Mortensens.

När han i dialog med Dorothee Sölle dröjer vid religionen som erfarenhet, inkluderande den i mycken teologi så ringaktade känslan, vidrörs något av de väsentligheter, som jag för min del inledningsvis efterlyste. I utforskandet av den kristna trosupplevelsens olika uttryck ligger nya uppgifter, dels att följa godtagbara kriterier på vetenskaplig verksamhet, dels att uppdaga och söka förklara konfessionella skillnader, konfrontationspunkter och enhetssträvanden.

I ett sådant forskningssammanhang är Mortensens bok själv ett objekt, såsom exempel på en genomtänkt, kulturellt och socialt öppen, konfessionell självförståelse för homiletiskt bruk.

Gösta Wrede

Heinz Müller-Pozzi: *Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie*. 192 sid. Chr. Kaiser Verlag, München 1975.

Under senare år har från skilda håll en hel del litteratur presenterats med syfte att söka klargöra förhållandet mellan teologi och psykologi. Icke minst psykoanalytiskt orienterade forskare har härvid framlagt en del intressanta böcker, bland vilka även ovan rubricerade arbete av den unge Heinz Müller-Pozzi må inräknas.

Den uppställda frågan om förhållandet mellan teologi och psykologi är dock en gammal fråga. Såväl från teologiskt som från religionspsykologiskt håll har många bidrag lämnats under årens lopp, också inom vårt eget land, vilket bl.a. kan exemplifieras av den teologiska debatt härom som fördes i denna tidskrift under dess första år vid mitten av 1920-talet.

Den, som därför vill ge sig in på detta område, får räkna med att ej vara bland de första på fältet, utan måste i stället ta hänsyn till den långa diskussion som internationellt förts kring hela frågeställningen. Müller-Pozzis bok är också uppbyggd utifrån sådana utgångsförutsättningar. En tämligen omfattande, kritisk genomgång av tidigare, religionspsykologiska bidrag till frågan inleder arbetet, och denna samlade argumentation provas ständigt mot en teologi i Paul Tillich's utgestaltning.

Valet av en sådan teologi har sina orsaker. Utgångspunkten för hela sin framställning söker nämligen Müller-Pozzi ur en existentiell infallsvinkel. Skall psykologin, som (liksom filosofin) länge blott varit en *ancilla theologiae*, kunna etablera ett fruktbart samspel med teologin, krävs att båda helt naturligt äger och finner en gemensam anknytningspunkt på det existentiella planet. En sådan gemensam bas kan emellertid tagas i människans eviga och ärligt ställda fråga inför tillvarons villkor: "Wie?" Endast den teologi, som tar en sådan fråga på djupaste allvar och arbetar med den, har något att erbjuda psykologin. Å andra sidan kan bara den psykologi, som tar hänsyn till existentiellfilosofiska spörsmål, komma teologin till mötes. Redan här profilerar Müller-Pozzi sin framställning. Han finner inte den kvantitativa religionspsykologin användbar för en "Psychologie des Glaubens". Tron låter sig nämligen inte fånga i några attitydundersökningar, och den kan ej heller mätas som en enbart kognitiv akt. Den är fastmer något mycket djupare och outgrundligare och måste därför undersökas och behandlas från ett mera "livsnära" plan.

Ett sådant plan finns för teologins del anbringat av Paul Tillich. I dennes korrelationsmetod innefattas just dialektiken mellan budskapets svar och situationens frågor. I sin obetingade totalreaktion på tillvaron ställer den troende människan sina avgörande frågor, och i hennes öppenhet inför svarsmöjligheterna avspeglas hennes "religiositet", ytterst hennes "Dimension der Tiefe", denna kanal som hålles öppen för uppenbarelsens möjligheter. En sådan teologi, som radikalt är till för människans skull, inrymmer egentligen själv redan en psykologi, och den kan därför med fördel upprätta ett fruktbart utbyte med en principiellt sett likartat orienterad religionspsykologi.

Mot denna bakgrund gör nu Müller-Pozzi sin kritiska översikt över olika riktningar inom religionspsykologin för att utröna på vad sätt dessa sökt positivt åstadkomma en förhållandebestämning mellan psykologi och teologi.

Ett särskilt kapitel ägnas därvid den tyska, experimentella religionspsykologin. Att denna skolbildning får en speciell behandling torde ha sin grund i två orsaker, dels dess ivriga arbete på att just söka närma psykologi och teologi till varandra, dels — och icke minst viktigt — dess kritiska inställning till all form av djuppsykologi. Vad Müller-Pozzi i första hand opponerar mot är denna skolas något egenartade fasthållande vid den "rena" deskriptiva meto-

den. Enligt t.ex. Werner Gruehn och senare delvis även Wilhelm Keilbach skall de psykologiska forskningsresultaten helst stå utan tolkning och fria från teorier. Detta är vad Gruehn benämner "empirische Tatsachenwissenschaft" för religionspsykologins del. Genom denna metodiska målsättning förlorar man emellertid, som Müller-Pozzi menar, det innersta i religionens värld, förståelsen och tolkningen av den religiösa symbolen.

Nu sysslar man i sitt arbete med personlighetspsykologiska frågor kring den religiösa upplevelsen utan att äga någon särskild, grundläggande personlighetsteori. Trots detta finns det, enligt Müller-Pozzi, ändock ansatser till en apologetiskt utformad sådan (redan hos Karl Girgensohn). I resonemangen kring "jaget" och dess på olika internaliseringsdjup liggande "funktioner" finns nämligen rudiment till en teori, men genom oklarheter i hela terminologin förloras mycket av hållfastheten och enhetligheten i argumentation och resultat. Följden blir, som Müller-Pozzi ser det, att hela denna religionspsykologi utmynnar i torftighet och apologetik och i vad man kan beteckna som en religiös psykologi. Och en sådan är ingen vetenskap betjänt av.

Det råder ingen tvekan om att Müller-Pozzi träffat rätt i en del av sin kritik mot den experimentella religionspsykologin, men man måste också tillägga att han i en del andra avseenden skjutit kraftigt över eller vid sidan av målet. Nedvärderingen av den särskilda experimentella metoden liksom framhävandet av den påstådda apologetiken utgör ingen rättvisande bild av denna skola. Här har Müller-Pozzi, som för övrigt ger intryck av att vara mycket väl beläst, studerat och bedömt utifrån en delvis förutfattad mening. I stället kan den experimentella religionspsykologin sägas vara både empirisk och "livsnära" och torde helt klart lämpa sig väl för ett samspel med teologin, låt vara kanske ej i Paul Tillichs form.

Müller-Pozzi går sedan via kortare beskrivningar av Hjalmar Sundéns, Paul W. Pruyers och Antoine Vergotes olika religionspsykologier, av vilka han särskilt tilltalas av den senare, raskt över till Sigmund Freud och dennes religionskritik. Detta är ett av de mest intressanta partierna i boken. Müller-Pozzi har både noga studerat och reflekterat över såväl Freud och hans egna skrifter som över den rikhaltiga litteratur, vilken tidigare tagit upp Freuds psykoanalytiska religionskritik.

Själva frågan om Freud och religionen är alltid värt ett särskilt kapitel. Hos Müller-Pozzi

blir denna fråga behandlad med stor pietet. Liksom hos så många andra religionskritiker har Freuds religionskritik sin bakgrund i en ständig, personlig uppgörelse med religiösa grundtankar. I sin relation till religionen fungerar Freud heller ej som angriparen utan alltid som den angripne. Han vill försvara sig, värja sig mot det hot som religionen innebär för hans vetenskapligt uppbyggda livsåskådning. Bl.a. faderns inverkan på honom med inslag av judisk, chassidisk mystik finns som ett aldrig upplöst grundackord i hans funderingar. Icke minst hans identifieringsförsök med Moses-gestalten, 1914 vid en tidpunkt då han förlorat ett par av sina närmaste lärjungar (Adler, Jung) och 1937 vid tidpunkten för nationalsocialismens antisemitiska program, visar tydligt hans beroendeförhållande till sitt judiska arv och till religion överhuvud. I stunder av svårigheter träder gärna religionens frågor honom nära. Han går då också in i dem, samtidigt som han på något sätt åter försvarar sig igen. Religionen förmår aldrig ersätta hans fasthållande vid vetenskapen som livsform. Med stor ärlighet omprövar han vid åtskilliga tillfällen sina utgångspunkter, men han finner alltid en hel övergång till religionen omöjlig.

Naturligtvis kan inte en på sådana grunder framvuxen religionskritik få lämnas obeaktad. Helt klart bör den äga sitt särskilda intresse för både religionspsykologin och för andra teologiska discipliner. Freuds möten med religionen och kanske framför allt hans möten med religiösa människor kan tveklöst lära oss en hel del om religionens olika funktionssätt. Men hans tankar och observationer har också av skilda skäl sina begränsningar. Freud intresserade sig inte för uppenbarelsen och han syntes ej ha uppmärksammat att religion kan förefinnas i mogna former. Han riktade sina undersökningar mot den genomsnittstroendes praktiska trovandel och fann denna ofta besläktad med neurosens symptombeskrivning. Efter samma utgångspunkter lämnade han också sin kritik mot den etablerade religionen och mot dess lagar och tvång. Han såg oftast ej att religionen också kan befria och bygga upp en personlighet.

Som Müller-Pozzi alldeles riktigt framhåller var det just Freuds vägran att skilja mellan "Religion des gemeinen Mannes" och "wahren Glauben" som hindrade honom från att vidare bygga ut sin modell av religionen. Det hela stannade vid en religionskritik. Freuds schematiskt uppställda bild av människans psyke, där "jaget" tänkes framväxa ur spänningen

mellan "detet" och "överjaget", var också enligt Müller-Pozzi för snäv för förståelsen av vissa psykiska skeenden, däribland de religiösa. Emellertid tog andra vid där Freud slutade. Först utvidgade hans dotter Anna Freud i flera väsentliga avseenden hans system. Därefter har icke minst företrädarna för den s.k. egopsykologin fortsatt att dra ut de positiva intentionerna från Freuds tänkande och utvecklat psykologin kring den kategori som "jaget" utgör. Enligt denna skolriktning, som tydligt påverkat Müller-Pozzi, antages "jaget" redan från individens födelse vara utrustad med egen kraft och egna mekanismer. Härigenom bör följa att människans förmåga, att på det medvetna planet fånga och betänka tillvarons djupare frågor och dess symbolspråk, ökar.

Därmed kommer vi också in på de tankegångar som sammantagna utgör Müller-Pozzis lösningsförslag till frågan om en "Psychologie des Glaubens", dvs. till frågan om ett fruktbart förhållande mellan psykologi och teologi. För Müller-Pozzi är den religiösa symbolen det centrala i religionen. Den är inte bara ett uttryck för det djupaste i tron utan fastmer den enda nyckel en människa äger till förståelse av och till kommunikationsmöjligheter om det religiösa livet. Enligt nyare symbollära — och här syftar Müller-Pozzi på vissa djuppsykologiska rön — är symbolproduktionen en psykisk förmåga hos människan, som sammanhänger med premisserna hos "jag-funktionerna". Här framhäver han således sin djuppsykologiska utgångspunkt och söker nu också i fortsättningen fånga in hela problemställningen i denna hypotetiska väv. Om nu allt i religionens värld ytterst vilar på symboler och symbolkonstellationer måste den psykologi eller religionspsykologi som har det mest utvecklade metaspråket vara den bästa samarbetspartnern till teologin. Ett sådant metaspråk blir i sammanhanget det bästa hermeneutiska instrumentet när det gäller att ringa in och förstå människans situationsfrågor. Eftersom psykoanalysen med sin palissadbyggnad av kodsyste[m] och metateorier enligt Müller-Pozzi har den bästa apparaturen för att fånga upp och översätta det religiösa symbolspråket, blir den också psykologins bästa motsvarighet till en teologi av Paul Tillichs märke, där likaledes symbolen sättes i fokus. Från denna utgångspunkt går Müller-Pozzi vidare med exemplifieringar och summering.

Han söker nu visa att psykoanalysen verkligen kan göra anspråk på att tolka religion. Utifrån synpunkter på den affektiva antropomorfismen och utifrån vad Hjalmar Sundén

brukar beteckna som den psykoanalytiska standardtankegången om religion — teorier som vill förklara människans, oftast barnets, relation till en till det kosmiska planet upphöjd fadersgestalt — pekar Müller-Pozzi på det religiösa symbolspråkets tillkomst och utveckling vid religionens begynnelse eller genombrott hos människan. Härifrån fortsätter han sedan med exempel från olika utvecklingssteg, från tolkning av bibelperikoper och från framställningar av religiösa avgörelsefrågor och vill hela tiden framhålla symbolen som den suveränt viktiga och egentligen enda länken mellan människans tro och trons objekt.

Härigenom kommer han emellertid, och det är väl huvudkritiken mot hans lösningsförslag, in i en belägenhet, där han ovillkorligen förlorar distans till sina egna utgångsförutsättningar. I målanalysen ingick att söka nå religionens innersta nerv efter existentiella och "livsnära" linjer på tillichskt manér, men i sitt lösningsförslag hamnar Müller-Pozzi mot egen önskan i en direkt verklighetsfrämmande meta-teoretisk dogmatism. Med sin fastlåsta, närmast stereotypa apparatur visar sig psykoanalysen ej kunna nå fram till den levande religionen, och den förmår därmed ej heller bli den goda partner till teologin, som Müller-Pozzi skulle önska. Hans frimodigt antagna målsättning står givetvis kvar, men blott som en målsättning. Det torde krävas ett väsentligen annat lösningsförslag för att kunna realisera den.

Trots vår kritik mot boken vill vi ändå anbefalla den för studium. Den tar upp många betydelsefulla frågeställningar och intressanta tankar, som genom Müller-Pozzis påtagliga beläsenhet får en särskild substans. Dessutom ger boken en god inblick i modern psykoanalytisk religionsforskning.

Hans Åkerberg

Ralph Ditlef Kolnes: *Åpenbaring og opplevelse. Religionspsykologien som utfordring for teologien*. 260 sid. Luther Forlag, Oslo 1978.

Av olika anledningar har religionspsykologin aldrig förmått slå sig in bland de akademiska disciplinerna i Norge. En motsvarande situation föreligger för övrigt också när det gäller Danmark. Och ändå har dessa nordiska grannländer inte saknat religionspsykologer av format. Med avseende på Norge tänker man väl därvid närmast på Eivind Berggrav, som vid mitten av 1920-talet disputerade på avhand-

lingen *Religionens terskel* och som därefter också utgav en rad skrifter av likaledes klart religionspsykologisk karaktär.

Dock har man i Norge hela tiden från teologiskt håll varit kritiskt inställd mot religionspsykologin. Överhuvud har troslivets upplevelse- och erfarenhetssida varit mycket sparsamt dryftad. Försök till behandling av dessa spörsmål har visserligen gjorts av en del teologer, men sådana ansatser har som regel kvävts redan i sin linda. Andra försök har dock lett till ett debattläge. Mest kända är kanske Ole Hallesbys bidrag från 1920-talet och framåt. Denne hävdar med kraft att teologin "... bygger sine undersøkelser paa de erfaringer, som den kristne kirke ved sin tro paa Jesus Kristus har gjort i den evige, usansbare verden." Dessa tankar rönt emellertid starkt motstånd från Menighetsfakulteten och gendrevs med skärpa av Leiv Aalen i den välkända skriften *Testimonium Spiritus Sancti som teologisk prinsipp* från 1938. Därefter har det varit tämligen tyst kring denna frågeställning ända fram till de sista åren. 1976 publicerade emellertid Ivar Asheim en uppmärksam artikel om just erfarenhetssidan som ett försummat kapitel i den teologiska forskningen. Två år senare kom det arbete av Ralph Ditlef Kolnes som vi nu här anmäler.

Åpenbaring og opplevelse är en bok som tar upp vissa allmänna religionspsykologiska frågor, men som i huvudsak behandlar problem inom den tillämpade sektorn. För en sådan framställning är emellertid Kolnes väl skickad. Han har en lång och stabil utbildning bakom sig och har bl.a. tjänstgjort under flera år som sjukhuspräst vid en psykiatrisk klinik samt har dessutom en längre specialutbildning i psykoterapi. I långa stycken av boken framträder också hans praktiska erfarenheter klart och övertygande. Han förmår ge åt sin resonerande framställning en substans och en levande klar-syn som minst av allt är en produkt från enbart skrivbord och studerkammare. Teori och praktik har m.a.o. här blandats på ett fördelaktigt sätt.

Boken är indelad i fem avdelningar, av vilka de två sista, "Religionspsykologi og religionskritikk" samt "Religionspsykologien mellom åpenbaring og opplevelse", enligt vår uppfattning måste betraktas som huvudkapitel och därför nedan ges en särskild behandling. De tre första avdelningarna, "Religionspsykologi og systematisk teologi", "Religionspsykologi og pastoralpsykologi" samt "Religionspsykologi og praktisk teologi", är dock också av intresse,

och de föregås av en inledande orientering om religionspsykologins historia och allmänna ställning. Av denna orientering att döma är det dock tveksamt i vad mån Kolnes behärskar de religionspsykologiska specialfrågorna. Framställningen får nog här sägas vara kännetecknad av en viss osäkerhet och en del markeringar är diskutabla. Genom att han emellertid i fortsättningen håller sin framställning på en i förhållande till religionspsykologins allmänna frågor försiktig nivå, inverkar inte i sammanhanget de antydda svagheter alltför mycket på den teknade problematiken.

Denna senare gäller i stort frågan om religionspsykologins förhållande till övriga teologiska discipliner samt frågan om religionspsykologins förutsättningar och möjligheter på det tillämpade planet. Båda spörsmålen är av intresse och betydelse för teologin. Enligt Kolnes bör religionspsykologin rentav inta en så central plats och funktion bland de teologiska ämnena att den tillhör själva grunden för en del av denna forskning. Härvidlag kan han också tala om religionspsykologin som en positiv utmaning mot teologin som helhet. Religionspsykologin befinner sig nämligen som enda teologiska gren i spänningsfältet mellan den läromässiga formuleringen av tron och de upplevelsemässiga uttrycksformerna för tron. Ett ämne med en sådan karaktär kan inte utan våda lämnas obeaktat av övrig teologi, om denna nu också vill intressera sig och vara till för de människor, vilkas troskriterier och handlingsmönster den menar sig undersöka i sin forskning.

Likväl föreslår ej Kolnes att religionspsykologin skall erhålla en självständig plats bland de teologiska grenarna. I stället vill han föra ämnet till systematisk teologi och till praktisk teologi. Vad gäller förhållandet till den förra avdelningen betingas detta av dialektiken mellan å ena sidan religionsbegreppets kognitiva innehåll och å den andra dess emotionella och upplevelsemässiga implikationer, kanske mest påtagligt med avseende på förhållandet till religionsfilosofin men även klart framträdande i relation till dogmatiken och etiken.

Vad beträffar religionspsykologins betydelse inom ramen för praktisk teologi vill Kolnes främst peka på vikten av att studera präst och församling i en fungerande kyrka. Tonvikten lägger han på själavården, dess art och utrymme i församlingsarbetet. Ett mycket instruktivt avsnitt är därvid hans framställning av överföringsprocessens olika problemställningar. Här är Kolnes på egen säker erfaren-

hetsmark.

Mellan dessa båda delar om religionspsykologins förhållande till systematisk teologi resp. praktisk teologi har han fört in ett avsnitt om pastoralpsykologiska frågor kring prästens person. Denna del hänger dispositionsmässigt något i luften, vilket Kolnes dock själv är medveten om. I själva verket är det här fråga om en närmast pastoralteologisk utläggning om de två motsatta prästtyper, som han benämner den extremt pastorala resp. den extremt humana. Kolnes vill visa att båda typerna kännetecknas av klar omognad, den ena *flyr* församlingen och sysslar i stället med pastorala frågor, den andra gömmer sig för Gud genom att fly *till* församlingen. Hans framställning är intressant och träffsäker, men avsnittet som helhet skulle säkerligen vunnit på att utges separat i ett pastoralteologiskt forum.

Förhållandet mellan 'mogen' och 'omogen' tro kan emellertid också sägas vara ett fortsatt tema i Kolnes' bok, även om han själv ej explicit använder just dessa termer. Denna problemställning om trons "inre" art, sedd ur psykologisk synvinkel, framkommer i avsnittet om Freuds religionskritik och blir sedan huvudtemat i bokens sista stora del, som behandlar förhållandet mellan uppenbarelse och upplevelse.

Med avseende på Freuds psykoanalytiska religionskritik menar Kolnes att kyrka och teologi har mycket att lära av denna. Endast en ängslig och otrygg kyrka kan söka undandra sig den klarsynta och i flera bemärkelser rättmätiga kritik, som Freud riktar mot religionen, såväl mot dess kollektiva etablissemang som mot dess enskilda trosutövares religiositetsyttringar. Endast den kyrka och den teologi, som håller sina lärosatser som en sköld mellan sig och världen och därmed avskärmar synfältet mot mänskligheten, kan avvärjande nonchalera en utomstående sökares (i detta fall Freuds) ärliga och besvikna kritik. Den kyrka och teologi däremot, som ej upphör med frågor och självvransakelser, inser ganska lätt att Freuds iakttagelser kan vara till stort gagn för var och en som vill söka komma åt och frilägga trons uttryckssätt i relation till profana intressen, till — ofta omedvetna — jaginkrökta strävanden eller till psykiska störningsvariabler. Det är visserligen riktigt att Freud genomgående observerade tron i dess klart omogna former, och att han ej visade någon uttalad förståelse för uppenbarelsens möjligheter eller för förekomsten av ett moget religiöst sentiment, men detta hindrar inte — tvärtom! — att hans kritiska

anmärkningar kan vara av största vikt för "diagnosticeringen" av just det omogna sentimentet. Om nu den övervägande delen av de troende — för att uttrycka sig hypotetiskt — synes framvisa andra och ytligare internaliseringsgrader av tron än den mogna troskategorin, borde Freuds iakttagelser kunna bli ett utmärkt och behövt hjälpmedel åt kyrka och teologi när det gäller att uppspara och analysera de många ego-centrerade och ofta neurotiskt färgade gudsbilder, som människor kan omfatta och klamra sig fast vid. Att i en analys försöka nå fram till tron bortom försvarsmekanismerna förutsätter därvid att man ingående kan upptäcka och analysera de senare. Detta är en uppgift som kan höra hemma såväl på forskningsplanet som på det praktiska kyrkoplanet. På det teologiska forskningsplanet spelar härvid avgjort religionspsykologin, som Kolnes riktigt framhåller, en viktig roll.

I en närmast pastoralpsykologiskt utformad slutdel av boken arbetar nu Kolnes på att komma till rätta med just huvuddragen i frågorna kring dessa försvarsmekanismers natur och funktionssätt. Därvid kommer han också in på frågan om möjligheterna till ett genombrytande av den, oftast omedvetna, skyddsvall som mekanismerna utgör. Inför hotet att ohöjd ställas inför uppenbarelsen, t.ex. inför det bibliska evangeliets radikalitet, transformerar människan i allmänhet gudsbilden bakom det mötande budskapet så att den passar hennes omedvetet ego-centrerade syften och så att budskapet endast delvis förmår omändra och inspirera henne. Följden blir att människan producerar en serie förvända gudsbilder, som sammantagna utgör hennes subjektiva upplevelser av vad hon tror vara den "rena", objektiva gudsbilden. Sådana "vrengebilder" av Gud är — och här torde man kunna spåra ytterligare en påverkan hos Kolnes av Freud — ett utslag av människans önskningsar, av hennes ego-dominerade intressen och hopp. De har därför i realiteten karaktären av illusioner och står som sådana hindrande i vägen för en religiös tillväxtprocess. För att denna process skall bli verkksam hos människan igen krävs att "vrengebilderna", eller rättare att försvarsmekanismerna som frambildar "vrengebilderna", upptäckes, analyseras och genombrytes. Först så kan processen utvecklas mot en mognad och kan människan erhålla en "renare" gudsbild bortom "vrengebilderna".

Ett sådant genombrytande förorsakar dock ett besvärligt förlopp hos individen. En ångslan eller rentav ångest för identitetsförvirring upp-

står. Den gudsbild, som hitintills varit centrum för människan i hennes totalreaktion på tillvaron, krossas och innan någon ny och radikalare gudsbild antagits känner hon sig splittrad i sin gudsrelation och även i andra relationssammanhang. Denna belägenhet leder henne in i en kamp- och krissituation, och i framställningen härav ligger nog det mest genomgripande i hela Kolnes' bok. Krisens betydelse för mognadsprocessen har alltså sin tillämpning *lika fullt idag* som under de tidigare epoker, då vägen till ett "rätt" gudsförhållande gick genom en kamp- och krisbeströdd *ordo salutis*. Det finns i de flesta fall ingen "mjuk" väg runt kampen och krisen. Att vägra inse detta är blott ett ytterligare belägg för att människan sitter fast i sina "vrengebilder". Det gäller i stället för henne att — för att tala med Tillich — modigt gå in i och genom krisen. Först på andra sidan denna möter henne en "renare", radikalare gudsbild, som ej är relaterad till några ego-motiv. Sådan är vägen, men väl kommen till detta mål börjar för människan en annan daglig kamp (*conversio stantis*), som innebär att åter och åter få utrensats de tendenser till nya "vrengebilder" som alltid hotar att på nytt kväva hennes trosväxt.

Detta är, som vi uppfattar det, summan av Kolnes' bok. Att den är värd ett eftertänksamt studium är odiskutabelt. Nog finns det ett och annat frågetecken i framställningen kring de religionspsykologiska spörsmålen, men att särskilt framhålla sådana ting i detta sammanhang känns orimligt. Detta är ett arbete som verkligen är värt att uppmärksammas. Här finns uppslag som bör få påverka teologisk debatt av idag.

Hans Åkerberg

Rafael Gyllenberg: *Skall kvinnan tala eller tiga?* 15 s., Verbum—Håkan Ohlssons, Stockholm 1978. Martin Lindström: *Bibeln och bekännelsen om kvinnliga präster*, 110 s., Verbum—Håkan Ohlssons, Stockholm 1978.

Rafael Gyllenbergs och Martin Lindströms ovan nämnda arbeten hör till det, som under de senaste åren kommit att betyda mest i den svenska debatten om kvinnliga präster. Trots att de båda skrifterna redan varit föremål för åtskilliga recensioner, kan det därför vara befogat, att de även i denna tidskrift upptas till granskning.

Medan förespråkarna för kvinnliga präster

vanligtvis menar, att det ligger i deras intresse att framhålla, att Jesus hade en revolutionerande syn på kvinnan, menar Rafael Gyllenberg det snarast vara av intresse för "jasidan" att betona, att Jesus *icke* var särdeles revolutionär i sitt förhållande till kvinnan. Detta bör man enligt Gyllenberg framhålla gentemot de motståndare till kvinnliga präster som säger, att Jesus med sin revolutionerande syn på kvinnan mycket väl hade kunnat utsända kvinnor som apostlar och att det därför måste ha haft en särskild mening, att han inte gjorde det.

Även om Jesus *icke* lät några kvinnor ingå i apostlakretsen, så fanns det i den urkristna församlingen enligt Gyllenberg egentligen *icke* något predikoförbud för kvinnan. Ett sådant har, menar han, uppstått först i den kyrkliga traditionen och då i samband med att nattvarden börjat betraktas som ett offer och prästen som offerpräst. Att det verkligen förekommit predikande kvinnor i urförsamlingen söker Gyllenberg bevisa utifrån att det i 1 Kor. 11 talas om profeterande kvinnor. Att profetera var för Paulus att i största allmänhet tala människor till uppbyggelse, förmaning och tröst. Talförbudet i 1 Kor. 14 är enligt Gyllenberg så dunkelt, att det *icke* kan tillmätas någon större betydelse. Vartenda ord i detta talförbud kan betyda en mängd olika saker. *Ekklesia* kan betyda allt från Guds kyrka till torgmöte. *Lalein* kan beteckna allt från jollrande till förkunnele. *Nomos* kan vara allt från god sed i allmänhet till Mose lag. *Icke* heller säges det uttryckligen vem eller vad kvinnorna skall underordna sig. "Att tyda texten är som ett läggspele", summerar Gyllenberg.

Man kan *icke* undgå intrycket, att Gyllenberg resonerar väl lättvindigt om de aktuella utsagorna i 1 Kor. 11 och 14. Då det gäller 1 Kor. 11 förvånas man över, att han *icke* tillmäter den gammaltestamentliga bakgrunden till verbet *profeteuein* en större betydelse, vilket skulle ha inneburit ett ifrågasättande av tesen, att *profeteuein* betecknar uppbyggligt tal i största allmänhet. Gyllenberg tar heller ingen hänsyn till, att det ingalunda är säkert, att det av Paulus omnämnda profeterandet skedde i den öppna församlingen. (Se här till not 40 i min egen artikel "Kvinnliga präster i historisk belysning" i STK nr 2 1978.) Gyllenbergs försök att göra utsagorna i 1 Kor. 14 om kvinnans tigande i församlingen helt obegripliga är heller inte övertygande. Naturligtvis kan man få så gott som varje påstående i vilken bok som helst obegripligt genom att slå

upp alla ord som ingår i påståendet i ett lexikon och sedan ange alla tänkbara möjligheter att översätta vart och ett av orden. Med en sådan metod skulle man givetvis kunna komma fram till, att paulusorden i 1 Kor. 14: 34 innebär t.ex. ett förbud för kvinnor att jollra på torgen, men en sådan översättning skulle knappast bli godkänd i skolan, även om man med hjälp av lexikon lyckades visa sin magister, att vart och ett av orden faktiskt kan ha den angivna betydelsen. Såsom i alla andra sammanhang måste man naturligtvis även vid tolkningen av 1 Kor. 14: 34 ta hänsyn till kontexten, och att orden då skulle vara så fullständigt obegripliga, som Gyllenberg vill ha dem till att vara, är svårt att inse.

I Martin Lindströms bok "Bibeln och be-kännelsen om kvinnliga präster" framkommer flera saker, som blivit förbisedda i den svenska debatten om kvinnliga präster. Från en artikel i Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1955 hämtar Lindström t.ex. påpekan-det, att *Flacius* i en skrift betitlad *De veris et falsis adiaphoris* räknar kvinnans tigande i församlingen till adiafora. Att Lindström och hans egen källa Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung har rätt på denna punkt är ställt utom allt tvivel. I den på universitetsbiblioteket i Uppsala befintliga skriften av *Flacius* kan man under rubriken "PRIMA PARS, IN QVA AGITVR DE VERIS ADIAPHORIS (Första delen, i vilken sannskyldiga adiafora behandlas)" läsa: "DECENTER tunc aliqua fiunt in Ecclesia, quando cum grauitate et dignitate quadam mixta cum pietate omnia peraguntur. Vt, decet potius uiros in Ecclesia loqui, et omnes functiones obire, quam foeminas, sicut et Paulus praescribit. Item seniores potius quam iuniores, de die potius quam noctu . . ." (På ett passande sätt sker saker i församlingen, när allt genomföres med allvar och viss värdighet förenad med fromhet. Så passar det t.ex. bättre, att män talar i församlingen och handhar alla funktioner där, såsom även Paulus föreskriver, än att kvinnor gör det. Likaledes passar det bättre, att de äldre gör det än de yngre, bättre att det sker om dagen än om natten . . .)" (s. X 6 b) Det som *Flacius* skriver är av stort intresse *icke* minst i Sverige, eftersom Laurentius Petris kyrkoordning som bekant innehåller liknande utsagor. Detta försummar heller inte Lindström att påpeka, samtidigt som han avvisar några från "nej-sidan" framförda ohållbara tolkningar av Laurentius Petri på denna punkt. Frågan är dock om man inte måste vara något försiktigare än vad

Lindström själv är vid tolkningen av såväl Flacius som Laurentius Petri. Man bör observera, att Laurentius Petri trots allt skiljer mellan olika slags "adiafora". Han räknar icke kvinnans tigande i församlingen till de helt och hållet likgiltiga sakerna såsom t.ex. att man har målningar i kyrkan, använder salt och ljus vid dopet, etc. Om dessa senare ting, som är de enda som LP för sin del uttryckligen kallar res indifferentes, dvs. adiafora, säger han själv, att "the icke så enkannerliga äro aff nödenne, som the, om hwilka tilförenne talat är". De ordningar, om vilka LP tidigare talat och till vilka kvinnans tigande i församlingen hör, räknas således av LP som ordningar som i viss mening är "av nöden", även om de icke är absolut oföränderliga. Han räknar till dessa ordningar, som jag påpekade i min egen artikel i STK nr 2 1978, även sådana sedvänjor som det svårligen skulle vara motiverat att i praktiken någonsin ändra på, såsom t.ex. att det skall vara tyst och lugnt i kyrkan under predikan. Även Flacius omnämner som framgår av ovanstående citat i samband med kvinnans tigande i församlingen också ordningar, som det knappast kan vara motiverat att ändra på annat än i extraordinära fall. När Flacius och LP betonar, att dessa ordningar i princip är föränderliga, är det närmast för att betona, att kyrkan icke har någon ny ceremoniallag i stil med den levitiska. Ordningarna i fråga är icke obegripliga ceremoniella stadgar, vid vilka församlingen skulle vara absolut bunden, utan de har ett bakomliggande syfte och är därför i princip föränderliga för den händelse det bakomliggande syftet bättre skulle kunna tillgodoses på annat sätt. De är som LP säger ordningar som går ut på "höffueligheet, ährligheet och tilbörlich tucht vthi een Christeligh samqwemd, ther Guddomliga saker haffuas för hender". Till den tilbörliga tukt och ordning som måste tillgodoses i kyrkan hör emellertid för både Flacius och LP, att kvinnan icke får uppträda på ett sätt som strider mot budet om kvinnans underordning under mannen. Att själva detta bud om underordning skulle vara ett adiaforon, vore det fullständigt otänkbart för någon av 1500-talets teologer att hävda. När Lindström på s. 60—62 i sin bok ironiserar över Peter Brunners försök att låta det grundläggande budet om kvinnans underordning under mannen äga förblivande giltighet men i nutiden tillämpa det på ett sätt som icke skulle behöva utesluta all prästerlig verksamhet av kvinnor, står det emellertid klart, att Lindström till skillnad från 1500-talets teologer i

viss mån betraktar själva budet om underordning som ett adiaforon. Han skriver också uttryckligen: ". . . när nu kvinnans ställning icke minst genom evangeliet har förändrats, så har den ordning mer eller mindre försvunnit, som utgjorde bakgrunden för budet om underordning." Medan den hövishet och ordning, efter vilken LP vill, att de enskilda kyrkoordningarna skall anpassas, inkluderar budet om kvinnans underordning, innebär den tillbörliga ordningen för Lindström endast att kyrkan för att undvika onödig anstöt skall anpassa sig efter vad som i samhället i övrigt hålles för att vara god ordning. Med beaktande av denna olikhet mellan Lindström och LP står det klart, att Lindström tar till överord, när han skriver, att Svenska kyrkans bekännelse, vilken ju inkluderar trosinnehållet i LP:s kyrkoordning, om den skall tillämpas i dag, *kräver* kvinnliga präster.

En liknande tveksamhet som den vi ovan framfört inför Lindströms tolkning av LP, måste vi också framställa, då det gäller hans paulustolkning. Vi *vet* enligt Lindström, varför Paulus bjuder kvinnorna i Korint att tala vid församlingens sammankomster. Paulus anger själv som motiv, att det är *skamligt* för en kvinna att tala i en församling. Lindström påpekar helt visst med rätta, att man mycket sällan hör motståndarna till kvinnliga präster citera dessa ord, eftersom de ofta vill framstå som positiva till kvinnoemancipationen i allmänhet samtidigt som de motsätter sig ordination av kvinnor. Själv vill Lindström här precis som i samband med bekännelsen hävda, att den grundläggande principen, om den skall tillämpas i dag, *kräver* kvinnliga präster. Precis som det ansågs skamligt på Pauli tid, om en kvinna talade i en församling, antingen det var en kristen eller en helt profan sådan, där män var närvarande, anses det i våra dagar skamligt, om kvinnan *icke* ges samma rättigheter som männen. Inför denna exeges måste man enligt min mening sätta frågetecknen. Motiverar verkligen Paulus föreskriften, att kvinnan skall tala i församlingen, med att det i hans samtid i allmänhet *anses* skamligt, att en kvinna talar i en församling, där män är närvarande? Säger inte Paulus i stället med hänvisning till ett gudomligt givet bud, att det *är* skamligt för henne att göra det, och då givetvis alldeles oavsett vad människor anser härom. Precis som författarna till de nytestamentliga skrifterna i övrigt räknar ju Paulus med, att mycket som från begynnelsen varit onaturligt med tiden kan ha blivit det naturliga och att en kristen

måste vara beredd att ifrågasätta även grundläggande värderingar i sin samtid. Att som Paulus med hänvisning till ett av Gud givet bud säga något vara skamligt måste väl dock vara något annat än att säga det vara skamligt med hänvisning till den allmänna opinionen. I sin exeges av såväl LP som Paulus synes mig alltså Lindström ha velat göra dessa något mera "moderna" än de i verkligheten torde ha varit.

Rune Söderlund

Resuméer av doktorsavhandlingar

Håkan Gardar: *Situation och teologi. En diskussion med utgångspunkt från W. Herrmanns och A. Nygrens kristendomstolkningar*. 280 sid. Skeab Stockholm 1979. Pris ca 60 kr. (Avh. vid Lunds universitet).

I denna avhandling företas, som framgår av dess titel, en diskussion med utgångspunkt från W. Herrmanns och A. Nygrens kristendomstolkningar. Valet av de två teologerna motive- ras bl.a. av att de tillhör och spelar en framträdande roll inom de två epoker som stod mot varandra vid 1920-talets teologiska brytning. De har också utövat ett förblivande inflytande på teologin ända fram till våra dagar. Härigenom framstår deras teologiska positioner som lämpliga studieobjekt men också som en stimulans till det vidare tänkande i skilda frågor, som ständigt måste äga rum inom den systematiska teologin.

Avhandlingen vill visa, hur både Herrmanns och Nygrens kristendomstolkningar är helt bestämda av deras sätt att anknyta sitt tänkande till den situation de framträder i. Dess första del, som spelar rollen av utförliga prolegomena, vill belägga detta med hänsyn till den positiva uppbyggnaden av dessa tolkningar.

Andra avhandlingsdelen söker sätta sakproblemet i Herrmanns och Nygrens kristendomstolkningar i samband med deras respektive situationsanknytning. Trots klara skillnader mellan de två teologernas intentioner med sitt arbete och Nygrens direkta kritik av den herrmannska epoken visar sig båda i grunden bestämda av en sekulariserad västerländsk livsförståelse, som de antingen direkt uttrycker eller tyst förutsätter. Deras konformitet med en allmänt västerländsk attityd till förhållandet mellan människa och natur, vars fatala konsekvenser blivit synliga i nutidens ekologiska

kris, betonas särskilt. I samband med påvisandet av konflikten mellan den sekulariserade livsförståelsen och kristen skapelsetro görs ett försök till alternativ kristendomstolkning, som tar hänsyn till såväl den ekologiska krisen som till grundläggande kriterier på karakteristisk kristendom. Vad gäller andra trosartikeln tycks Herrmann och Nygren i betydligt högre grad än vad som var fallet i fråga om den första ha något positivt att säga våra dagars teologi. Båda finner det för kristendomen specifika i en historisk människa, Jesus Kristus. På grund av sitt sätt att genomföra sin situationsanknytning kan de dock inte göra full rättvisa åt kristendomens grund i ett historiskt faktum.

Richard Müller: *Adventisten — Sabbat — Reformation. Geht das Ruhetagsverständnis der Adventisten bis zur Zeit der Reformation zurück? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Studia Theologica Lundensia* 38. X+251 sid. Liber (CWK Gleerup), Lund 1979. Pris ca 50 kr (+försändelseavg.). (Avh. vid Lunds universitet).

Adventisternas sabbatsuppfattning förnimmes ofta som ett skiljande element inom kristenheten i stort, där man firar söndagen som gudstjänst- och vilodag. Kan detta skiljande element övervinnas genom en bättre ömsesidig förståelse, i det att vi undersöker och studerar de historiska och teologiska omständigheterna kring denna lära? För att kunna besvara denna fråga har temat gjorts så omfattande som framgår av titeln.

Undersökningen sönderfaller i tre delar, nära förbundna med varandra. Första delen omfattar reformationstiden, varvid vi först undersöker den romersk-katolska uppfattningen om vilodagen, därefter Luthers, Calvins, Karlstadts och vederdöparnas ståndpunkt i frågan. Denna första del kan betraktas som bakgrund till arbetet i dess helhet.

I andra delen skildras sabbatsuppfattningen hos sjundedagsbaptisterna, som åtminstone i denna fråga är de direkta förelöparna till sjundedagsadventisterna. Som bakgrund går vi in på den betydelsefulla sabbatsstriden under 1600-talet, vilken framför allt fördes mellan puritanerna och de s.k. anti-sabbatarierna i England. Mot denna bakgrund är det lättare att förstå de sabbatsfirande baptisterna.

Den tredje delen sysslar direkt med adventismen med särskild tonvikt på de grundlägg-

gande motiven i de olika åskådningarna. Sabbatsstriden under första hälften av 1800-talet i Nord-Amerika bildar här ett viktigt led i utvecklingen.

Sammanfattande kan sägas, att den adventistiska sabbatsuppfattningen teologihistoriskt kan följas tillbaka ända till reformationstiden. En rad överensstämmande motiv kan återfinnas både hos sabbatarierna bland vederdöparna, hos sjundedagsbaptisterna och hos sjundedagsadventisterna, så t.ex. "påve-motivet", restaura-

tionsmotivet och det eskatologiska motivet.

Avgränsningen av sabbatarierna från de s.k. antisabbatarierna och puritanerna kan återföras på olikheter i laguppfattningen liksom också i skiljaktliga tolkningar av enskilda texter i GT och NT. Trots dess skillnader kan man också finna en rad överensstämmelser, t.ex. sola scriptura, sola gratia, sola fides. Och om man ser till de grundläggande motiven kan man t.o.m. finna gemensamheter i de olika ståndpunkterna i sabbatsfrågan.