

Ragnar Bring — redactor incomparabilis

När denna tidskrift 1936 ingick i sin tolfte årgång meddelades att professor Ragnar Bring inträtt i redaktionen. Endast två år senare, 1938, fick han överta huvudansvaret för kvartalskriftens redigering. Därmed började en insats för svensk teologisk forskning, som är utan motstycke. Under trettioett av tidskriftens fyrtiofem år har han oförtröttligt fört den vidare som den svenska teologiens samlade huvudforum. Han har gett tidskriften dess profil och växt samman med den så att det är nästan omöjligt att tänka på Svensk Teologisk Kvartalskrift utan att samtidigt för sig se Ragnar Bring.

När han nu från och med tredje häftet av den innevarande årgången lämnar från sig huvudansvaret för de redaktionella uppgifterna i andra händer vill redaktionen i övrigt med detta häfte hylla Ragnar Bring för hans ojämförliga arbetsinsats. Detta tack gäller inte bara det redaktionella rutinarbetets många mödor utan också de principer och den inriktning som präglat tidskriften under hans ledning. Det är de centrala och i sista hand avgörande teologiska problemen som tagits upp till behandling samtidigt som tidskriften förmedlat kontakt med den teologiska forskningens skilda fält. Många för den fortgående diskussionen grundläggande bidrag har kommit från huvudredaktören själv — symptomatisk för hans inriktning på de centrala frågorna är rubriken på den artikel av hans hand, som infördes samma år som han inträdde i redaktionen: »Lag och evangelium» — ett tema som han sedan ofta återvänt till.

Redaktionen — och, det är vi övertygade om, även läsekretsen — hyllar och tackar Ragnar Bring liksom också hans maka, som genom dessa många år troget tagit hand om de många praktiska arbetsuppgifter som ligger bakom varje tidskriftshäfte. Vår tacksamhet förknippas med glädjen över att Ragnar Bring alltfört tillhör redaktionen.

En blick tillbaka på de trettioen årgångar, som Ragnar Bring som huvudredaktör svarat för, visar på en gång kontinuiteten i fråga om de teologiska grundfrågorna och den förnyelse, som består i att dessa frågor i nya situationer ställs på ett nytt sätt. Kring detta tema — kontinuitet och förnyelse — samlas bidragen i detta häfte, som skrivits av samtliga medlemmar i den nuvarande redaktionen — utom Ragnar Bring. Tidskriftens grundare, Gustaf Aulén, och vi andra vill därmed hylla honom för en oförglömlig insats för svensk teologi under mer än trettio år som redactor incomparabilis.

För redaktionen

Carl-Gustaf Andrén Per Erik Persson

GUSTAF AULÉN

En lundateolog i Uppsala

Den teolog jag har i tankarna är Einar Billing. De som skrivit om hans teologi har väl alltid — eller så gott som alltid — berört hans förhållande till den lundateologi från vilken han utgick, till fadern Gottfrid Billing och den teologi i vilken denne fostrats. Den representerades av *Swensk Kyrkotidning*, en tidskrift som var helt unik därigenom att alla bidragen var anonyma. I detta säregna teamwork var morfadern E. G. Bring och W. Flensburg de främsta medarbetarna. Einar Billings samband med denna äldre lundateologi har starkast betonats av dem som varit mest förtrogna med den: Edvard Rodhe, Ragnar Bring, Hilding Pleijel. Avsikten med denna artikel är att närmare undersöka relationen i fråga. Då emellertid utrymmet för artiklarna i detta häfte är strängt begränsat, måste jag inskränka mig till en högst summarisk behandling av temat.

Det torde ytterst sällan ha förekommit att en teologie studerande börjat sina universitetsstudier så grundligt »indoktrinerad» med teologi som Einar Billing. Familjelivet i hemmet var intensivt och förtroligt. Dagen omramades av morgon- och aftonböner. Allehanda frågor dryftades öppet, i främsta rummet kyrkliga och teologiska. Och inte bara detta: där gavs också regelrätt teologisk undervisning. Einar talar i en minnesskrift om fadern om de »förtroliga katekisationer» som han höll i hemmet och fortsätter: »Det var en verkligt gedigen kristendoms-kunskap, som där meddelades — för mig lades i mycket därunder grunden till min teologi».¹ Dessa tidigt begynta teologiska konfrontationer mellan fader och son fortsatte så länge fadern levde, något varom icke minst den flitiga brevväxlingen dem emellan vittnar. Det säger sig självt att fadern till en början var den givande. Men sedan Einar utarbetat sin egen teologi blev förhållandet omvänt och det råder intet tvivel om att faderns åskådning så småningom blev starkt påverkad och modifierad genom sonens inflytande. Man kan i själva verket ifrågasätta vem som lärt mest av den andre: sonen av fadern eller fadern av sonen.

Av det föregående framgår att Einar Billing redan genom fadern kom i kontakt med den äldre lundateologi, i vilken hans morfar hade spelat en central roll. Det skulle föra för långt att här ge någon ingående redogörelse för Gottfrid Billings förhållande till denna teologi. Vare det nog sagt att denna för

¹ Gottfrid Billing, *Minnesord* av Hans Larsson, Einar Billing och Erik Aurelius, sid. 26.

Einar Billing i hög grad måste te sig som ett andligt släktarv. Min uppgift blir nu att söka fixera vilka tankegångar från detta »släktarv» som haft direkt eller indirekt betydelse för Einar Billings egen teologi. Jag koncentrerar mig då till fyra huvudpunkter: kyrkosynen, Luthers position, historietolkningen och syndaförlåtelsens roll.

Det faller sig naturligt att börja med *kyrkosynen*. Den lundensiska teologi som utformades på 1850-talet gick under namnet »högkyrklighet», dess forum betecknades som *kyrkotidning* och det kan gott sägas att allt som skrevs i denna tidskrift gick ut på att presentera ett stringent »kyrkobegrepp» och ett klart utformat program för den kyrkliga verksamheten. Den allt överordnade synpunkten var därvid hävdandet av nådestankens primat. Kyrkans »organism» är en skapelse av den Guds nåd som är effektivt verksam i nådemedlen, i vilka Kristus — den uppståndne och levande — i och genom Anden utför sitt verk. Så fattad är kyrkan modern som föder och fostrar den enskilde kristne. Detta nådens primat kommer alldeles särskilt till uttryck i dopet, som är en Guds *utkorelse-gärning*.² Denna konception har sin udd riktad mot den »subjektivistiska» kyrkosyn, som fattar de enskilda kristnas subjektiva tro som kyrkans utgångspunkt. I praktiken betydde detta att en fortgående kritik riktades mot de frikyrkliga riktningar av olika slag som vid denna tid vann terräng i Sverige. Kyrkotidningen avsåg emellertid inte att spela ut »det objektiva» mot »det subjektiva». Den höll i stället före att Luther funnit den rätta *syntesen* mellan samfund och individ, objektivt och subjektivt.

I minnesboken om Gottfrid Billing har Einar skrivit några ord om hur han såsom fullmogen teolog såg på det lundensiska kyrkobegreppet. Han jämför det med en äldre traditionell luthersk kyrkosyn som under hänvisning till Augustanas »rite vocatus» betonar »ordningens princip» utan att giva denna någon »principiell teologisk utformning». Den »lundensiska högkyrklighetens insats var nu att den — alldeles analogt med vad som gäller om den s.k. Oxfordrörelsen i förhållande till den gamla engelska högkyrkligheten, de s.k. 'high and dry' — åt de praktiska kraven gav *en genomförd, principiellt religiös* (kurs. här) och stundom, såsom hos E. G. Bring, också spekulativ begrundning och infogade dem i ett verkligt genomtänkt, och, vad man än sedan må tänka om det, onekligen högrest kyrkoideals ram». Han tillägger emellertid att det via det starka betonandet av kyrkan såsom nådemedelsanstalt kunde förekomma en viss »glidning», som medförde att »juridiska ordningsfrågor kunde göras till religiösa principfrågor», något som särskilt gällde synen på kyrkans »ämbete». Beträffande faderns utveck-

² Erik Wallgren, Individ och samfundet. Bidrag till kännedomen om samfundstänkandet i Svensk Kyrkotidning 1855—1863, sid. 364 f.

ling framhåller han att tendenser till ett sådant »glidande» efterhand försvann för ett rent religiöst perspektiv.³

Synen på *Luther* och hans ställning i kristenhetens historia har redan berörts: Luther var den som åstadkommit den riktiga »syntesen» mellan samfund och individ, objektivt och subjektivt — detta i motsättning till ensidig objektivism i den romerska kyrkan och ensidig subjektivism i de frikyrkliga rörelserna. Ett särskilt intresse tilldrar sig uppfattningen av Luther såsom en av kyrkans stora heroer. Idén om heroerna spelar en betydande roll hos de lundensiska teologerna. Kristus kan betecknas som »den absolute heroen», vilket är uttytt: den som på ett absolut sätt förenat gudomligt och mänskligt. Men heroer har det funnits både före honom och efter honom. Till dem hörde Israels profeter under den förkristna tiden och reformatorer under kyrkans tid. Anden drev dessa heroer fram med oemotståndlig makt — de var kallade att utföra ett bestämt verk i det världshistoriska dramat. Genom dessa utkorade redskap skapar Anden nytt och inleder nya epoker på samma gång som han, såsom traditionens ande, bevarar kontinuiteten. Luther — »reformationens hjälte» — blottade kyrkans gudomliga grund, han nådde ner till den länge fördolda livsströmmen från urkyrkan och lät sin person genomströmmas av dess livskraft. Sådana tankegångar innebar otvivelaktigt att Luthers gärning kom att ses inte bara från konfessionell synpunkt utan också som en profetisk gärning i den universella kyrkan. I detta sammanhang tilldrar sig ställningen till bekännelsen särskild uppmärksamhet. Den lutherska bekännelsen var ett nedslag av den nya epok som inletts av Luther. Om denna ville man troget hålla vakt. Samtidigt framhåller man att grundsynen på bekännelsen inte får vara av juridisk art. Det var inte fråga om en rad paragrafer uppfattade som måttstock för renlärighet. Bekännelsen skulle primärt uppfattas som en »livsprincip», ur vilken kyrkligt liv alstrades.⁴ Resonemang av detta slag utgjorde bakgrunden för Gottfrid Billings bekanta uttalande vid kyrkomötesdebatten om bekännelseskriterierna i den svenska kyrkan 1893, då han förklarade att kampen i grunden stod mellan å ena sidan ett juridiskt bekännelsebegrepp, som ville uppfatta »bundenheten vid bokstaven såsom vid en yttre troslag» och å andra sidan »en lutherskt fri uppfattning av bekännelsen», som ej tillåter att någon »trålbindes» vid bokstaven, utan som ansluter sig »till bekännelsens djupa grundtankar». I Kyrkotidningen understrykes sådana synpunkter ytterligare av den roll som utvecklingstanken spelade för synen på historien och som resulterade i satsen att intet historiskt givet, intet traditionellt kunde »absolutiseras».

³ Gottfrid Billing, *Minnesord*, sid. 35 ff.

⁴ Erik Wallgren, a.a. sid. 100 ff. samt 327 f.

Den lundensiska teologiens syn på *historien* var som bekant nära knuten till den hegelska filosofien eller, rättare sagt, till den speciella, omsorgsfullt genomtänkta tolkning av denna som man gav. Två begrepp är normgivande: den nyss omtalade utvecklingstanken och den dynamiska aspekten — den sistnämnda synpunkten särskilt framträdande i läran om heroerna. Kristen tro är ouplösligt förbunden med det som sker i historien. Allt hänger på att Gud är immanent verksam, handlande i historien. Han är den som övervinner motsatsen mellan Gud och värld, den söndring som manifesteras i människans synd. Försoningen, upphävandet av denna söndring, genomföres av Gud själv därigenom att han i en enskild människa inträder i mänsklighetens värld. Gud är alltså försoningens subjekt. Denna försoningsgärning förverkligas sedan i kyrkan genom nådemedlen, där Kristus och hans Ande är effektivt verksamma och där dopets utkorelsesgärning bildar utgångspunkten för den fortsatta gudsgärningen i Ordet och nattvarden.

När jag nu kommer till min sista punkt — *syndernas förlåtelse* — finns det anledning att alldeles särskilt rikta blicken till Gottfrid Billing. Han uppfattades av samtiden ofta — för att icke säga oftast — som den myndige och självsäkre prelaten. Stannar man vid sådana aspekter blir resultatet en grov vrångbild. Personliga religiösa problem var honom ingalunda främmande. I återhållsamma ordalag har han själv berättat om den religiösa kris som han upplevde under sin ungdomstid. I själva verket följde honom brottningen med sådana interna problem livet igenom — den som skriver dessa rader har genom ett par samtal på tu man hand med Gottfrid Billing under hans senaste decennium ett starkt intryck av detta faktum. Det utgör bakgrunden till att evangeliet om syndernas förlåtelse blev A och O i all hans förkunnelse, det huvudtema till vilket han ständigt återvänder och som han varierar i ständigt nya former. Alldeles särskilt är detta fallet i hans mycket spridda och lästa andaktsböcker. Det själavårdande draget ligger i öppen dag.

Sedan vi nu någorlunda orienterat oss i den lundensiska teologi, i vilken Einar Billing blev »indoktrinerad», skall vi nu följa honom till Uppsala. Han blev student där 1889, filosofie kandidat december 1891, började följande år sina teologiska studier, avlade den »gamla» omständliga teologie kandidatexamen maj 1898 och disputerade för docentur december 1900. Den värld som mötte honom under studieåren var honom i hög grad främmande. Endast en enda av de professorer han under studieåren kom i kontakt med torde haft någon positiv betydelse för honom. Denne ende var Uppsalas berömde historiker Harald Hjärne. Hos denne fann han en levande och dynamisk syn på historien och Hjärnes undervisning har otvivelaktigt stimulerat Billings intresse för historisk-

kritisk forskning. Annorlunda blev hans förhållande till den dåtida Uppsala-filosofien. Här hade den boströmska filosofien sedan länge härskat mer eller mindre enväldigt — dess makt befann sig under Billings studieår i ett fortgående diminuendo. Det kan inte innebära någon överraskning att hans reaktion till denna abstrakta och historielösa filosofi blev negativ. I detta sammanhang skall vi ta sikte på några ord i Billings bok »Försoningen» från 1908. Han skriver här: »Det är i våra dagar ej blott enskilda punkter i den kristna läran, som det i striden mellan tro och tvivel gäller, det gäller den religiösa tron själv, gäller realiteten överhuvudtaget av något annat än den värld, som vi med våra yttre sinnen erfara. De mellanformer av allmänna 'idealism', till vilka man väl förr tog sin tillflykt, försvinna dag för dag allt mer ur räkningen, lämnande kvar till slut på valplatsen blott de två stormakterna: kristendom och materialism». Man ser »klarare än i forna tider, hur alldeles otillräckliga här alla apologetiska bevisgrunder och alla filosofiska spekulationer äro».⁵ Med denna inställning är det mer än väl förklarligt att Billing kom att inrikta hela sitt intensiva forskningsarbete på den kristna trons problematik. Det gav honom arbete övernog och det finns därför knappast anledning att rubricera hans uraktlåtenhet att behandla i och för sig viktiga filosofiska frågor som en »lakun» i hans skriftställarskap.⁶

I fråga om en punkt kunde det vid första påseende synas föreligga samhörighet mellan den boströmska filosofien och den tradition i vilken Einar Billing vuxit upp: jag tänker på Boströms »statskyrklighet» — ett positivt kyrka-statförhållande hörde ju med till lundatraditionen. Också här har emellertid Billing reagerat negativt — och detta redan från början. Boström såg kyrkan som en statens funktion — för lundensarna var kyrkan däremot ett levande, högst reallt samfund med klart kristen egenart. Orsaken till detta kyrkliga självmedvetande — om man nu vill kalla det så — var att kyrkan primärt sågs som en skapelse av Guds nåd, av evangelium.

I hög grad främmande för Billing var också atmosfären i den teologiska fakulteten under hans egentliga studieår 1892—1898. Den här dominerande kyrkosynen tedde sig för honom som oklar, osammanhängande och i avsaknad av det som för den lundensiska traditionen var själva huvudsaken: det konsekventa förfäktandet av nådestankens primat. Kyrkan sågs primärt som föreningen av alla sant troende kristna. Den principiella utgångspunkten var alltså densamma

⁵ Einar Billing, *Försoningen*, 1908, sid. 98.

⁶ Gustaf Wingren, *Einar Billing*, 1968, sid. 136. Det föredrag om »Idealism och kristendom», som Wingren i detta sammanhang diskuterar, har Billing — såvitt jag är rätt underlättad — icke *velat* trycka, detta i överensstämmelse med hans vana att undandraga manuskript från trycket, så snart han i dem funnit något som han vid närmare granskning fann sig icke kunna gilla.

som hos de av uppsalateologien samtidigt bekämpade »separatisterna». När man i kamp med dem ville försvara »det blandade yttre kyrkosamfundet», »det historiskt givna kyrkosamfundet», hävdade man att föreningen av de troende måste förverkliga sig som en »anstalt» arbetande för världens frälsning, en anstalt för att »uppbygga sig själv» och för att missionera. Tanken på kyrkan såsom en förening av de troende och såsom en anstalt ville man sammanfatta i satsen att kyrkan är »den genom nådemedlen sig själv uppbyggande föreningen av alla sanna kristna». När kyrkan såsom anstalt på detta sätt saknade förankring i tanken på nådestankens, på evangeliets primat, blev följderna gärna den att omsorgen om den rätta nådemedelsförvaltningen blev en omsorg om strikt rättrohet och fick en juridisk karaktär. De inre spänningarna i detta kyrkobegrepp ligger i öppen dag: utgångspunkten är klart pietistisk, anstaltstanken utformades i en stram ortodoxis anda. I minnesboken om fadern skriver Einar Billing 1926: »Än i dag erbjuder det i själva verket utomordentliga svårigheter för en i sydsvensk kyrklighet fostrad person att finna sig tillrätta — jag menar inte sympatisera med, utan helt enkelt: förstå, sätta sig in i — de i upp-Sverige — i detta hänseende rådande förhållandena.»⁷ Dessa ord kan nog utan vidare betraktas som uttryck för hans reaktion också till den traditionella uppsaliensiska kyrkosynen.

Vi vänder oss nu till Einar Billings egen teologi. Det kan naturligtvis inte bli fråga om någon analys av denna — blott om några sammanfattande synpunkter på relationen mellan denna och vad som kan kallas hans andliga arv. Efter vad som sagts i det föregående torde det stå klart för envar att det här föreligger ett påtagligt och betydelsefullt sammanhang mellan de båda teologiska åskådningarna. Men hur starkt detta än må betonas, kan det inte falla någon in att endast vilja se Einar Billing såsom fullföljare av en äldre tradition. Han har i hög grad en egen profil. Han är icke en teologisk eftersägare utan en teologisk nyskapare.

Den nyskapande insatsen är framför allt förbunden med hans historietolkning, den som växte fram under hans intensiva arbete med den historisk-kritiska bibelforskningens problematik. Denna kritiska forskning, som han först mötte i Wellhausens tappning, tedde sig för honom till en början som ett dödligt hot mot den kristna trons fundament, men den blev efterhand det redskap utan vars hjälp han aldrig skulle ha kunnat utforma sin originella historietolkning. Hans lösensord blev: Guds utkorelsegärningar i historien. Termen utkorelsegärning fanns, såsom vi sett, också i den äldre lundateologien. Men den bestämde inte

⁷ Gottfrid Billing, Minnesord, sid. 31.

dess historiesyn — det gjorde i stället, i Hegels efterföljd, utvecklingstanken. Den historietolkning som Einar Billing läste fram ur bibeln dominerades helt av tanken på Guds utkorelsegärningar eller, närmare bestämt, av dessa gärningar som en fortgående kontinuitet, löpande från uttåget ur Egypten över profeterna fram till Jesus såsom den avgörande höjdpunkten. Också Jesu gärning ses under kontinuitetens perspektiv: jordelivets gärning fullkomnad i döden och fortsatt genom den uppståndne levande Herrens gärning genom tiderna. Framställningen är koncentrerad kring ett bestämt huvudmotiv: i Jesu historiska, mänskliga liv ligger tonvikten på hans unikt auktoritativa utdelning av syndernas förlåtelse; han går i döden för att få bevara rätten att alltjämt gå till människorna med budet om Guds förlåtande kärlek, och det är denna gärning han sedan oavlåtligt utför, när han som den levande Herren »vandrar från land till land». Vi möter i dessa tankegångar en enhetlig och stringent genomförd konception. Döden och »försoningen» lösgöres från deras traditionella isolering: Jesu jordeliv, dödens offergärning och den uppståndnes fortsatta gärning bildar tillsammans en enda odelbar helhet, alltsammans sett som Guds för alla tider avgörande och i nuet fortsatta utkorelsegärning.

En randanmärkning. Denna livfulla historietolkning, enligt vilken det innersta i historien för tron blir den levande Gudens handlingar, kan Billing beteckna som »dramatisk»: historien är ett drama, där striden står »mellan goda och onda viljemakter». Så heter det t.ex. på de inledande sidorna i »Försoningen», den bok som mer än någon annan ger en sammanfattning av det väsentliga i hans teologiska åskådning. Temat »drama» blir emellertid icke närmare utfört i boken. Det dominerande temat blir i stället problemet om förhållandet mellan Guds rättfärdighet och hans kärlek. Det för framställningen avgörande blir att vi i Jesus och hans handling finner *syntesen* mellan Guds kärlek och rättfärdighet. Termen syntes är central för Billing, liksom den var för den hegelskt influerade lundateologien. I »Försoningen» talar han också om en annan syntes, den emellan Gud såsom den evige och såsom den levande.⁸

Teologiens centrala uppgift var för Billing att »tolka historia», den vittfamlande historia om vilken bibeln vittnade, likaväl som den historia vilken avspeglade sig i den enskilda kristna människans liv. I jämförelse med den äldre lundateologien representerade denna historietolkning någonting helt nytt. Sam-

⁸ I sin bok om Billing har Gustaf Wingren vid flera tillfällen återkommit till den problematik hos Billing som han finner bestå däri att »lagen» och »kravet» i vissa sammanhang — icke alltid — har blivit mer eller mindre undertryckta. Denna problematik synes med fördel kunna närmare diskuteras i samband med Billings tal om *syntesen* mellan Guds rättfärdighet och hans nåd eller kärlek. Det blir då närmast fråga om den roll »rättfärdigheten» spelar före och i denna syntes.

tidigt betygar det dominerande perspektivet — syndaförlåtelsen — att sambandet med traditionsarvet är obrutet. Detta är så mycket mer betydelsefullt som syndaförlåtelsens tema är dominerande också i Billings övriga skriftställarskap, när han skriver om kallelsen, om de heligas gemenskap och om kyrkan. Detsamma gäller f.ö. även om hans första huvudarbete, det som handlar om Luthers lära om staten — det kan i själva verket sägas att just hans lutherforskning i hög grad bidragit till att befästa syndaförlåtelsen som centrum i hans teologi.

Vi har i det föregående sett att det i den äldre lundateologien förelåg en viss tendens till att frigöra Luther från en ensidig konfessionell tolkning. Billings luthertolkning betecknar i detta hänseende ett klart genombrott. Den luthertolkning som växte fram ur Billings ingående studier i Luthers väldiga författarskap målade honom som en profetgestalt i den universella kyrkan. Den hade en tydlig udd mot äldre traditionalistisk tolkning; den hade också en helt annan substans än ansatserna i den äldre lundateologien. Senare svensk lutherforskning har som bekant fortsatt på denna linje.

Billings kyrkosyn kretsar kring tanken på »den religiöst motiverade folkkyrkan». Sambandet med den äldre lundateologien är påtagligt. Det visar sig — för att begagna Billings egna uttryck — i hävdandet av »nådens prioritet», av »den förekommande nåden», i den tillspetsade satsen att kyrkan »är syndernas förlåtelse» liksom i synen på barndopet. Det visar sig också i den kritiska inställningen mot tankegångar som ville göra de enskilda människornas trosliv till kyrkans förutsättning och grundval. Det var inte överraskande att Gottfrid Billing utan svårighet kunde acceptera »den religiöst motiverade folkkyrkan» i denna utformning, detta så mycket mera som den själavårdande synpunkten genomgående låg bakom och präglade denna kyrkosyn.

Men det var naturligtvis inte bara fråga om en upprepning av äldre tankegångar. Einar Billings kyrkosyn anknöt direkt till hans historietolkning och särskilt till hans livfulla målning av Jesu jordeliv och av den levande Herrens fortsatta verk. Detta gjorde att han kunde tala om »nådens prioritet» och om förlåtelsen med en helt annan konkret, plastisk realism än den tidigare teologien förmått. Och vidare: det konsekventa genomförandet av kyrkans »rent religiösa motivering» fick konsekvenser i olika riktningar, så bl.a. i utrensningen av »juridiska» synpunkter samt beträffande förhållandet mellan kyrka och stat. Redan termen *folkkyrka* hade allaredan från början sin betydelse: att kyrkan såsom evangeliets skapelse framträdde som folkkyrka var den primära synpunkten — i jämförelse härmed var hennes förhållande till staten en helt sekundär fråga, en fråga som alltmer blev föremål för Billings kritiska analys. Ett vittnesbörd härom, bland andra, var den bekanta biskopsmotionen om fritt utträde

ur kyrkan. Den var tillkommen på Billings initiativ och direkt framsprungen ur hans kyrkosyn.⁹

Einar Billings förhållande till den äldre lundateologien kan betecknas som dialektiskt — en »syntes» av kontinuitet och ombildning. I förhållande till den traditionella uppsalateologien var han revolutionär. En ny teologi växte så småningom fram i Uppsala. Billing var den ene upphovsmannen, Söderblom den andre. Han hade vuxit upp i en helt annan teologisk och kyrklig atmosfär än Billing. Men när han återkom från Paris som professor i Uppsala, var hans teologi och kyrkosyn — hans breda internationella orientering och hans redan från början klart ekumeniska inriktning¹⁰ — lika främmande för traditionell uppsalateologi som Einar Billings. Men detta är ett annat tema som inte kan behandlas här — jag har tidigare skrivit något härom i Kvartalskriften under rubriken: »Nathan Söderblom och Einar Billing — kontraster i samverkan» (årgång 1962, sid. 205 ff.).

⁹ Jmfr Gustaf Wingren: Einar Billing, sid. 17, 77, 89.

¹⁰ I sin på engelska utgivna bok om Söderblom har B. Sundkler på ett förnämligt sätt analyserat hans ekumeniska kyrkosyn. I själva verket var Billing den ende teolog i fakulteten med vilken Söderblom hade nära samarbete (fortsatt under B:s biskopstid). Det hade han knappast ens med sin gamle ungdomsvän N. J. Göransson som levde i sin egen värld och därifrån med blid ironi beskådade omgivningen. Berömd är G:s replik till Söderblom, när denne i Uppsala domkapitel ville förmå G. att överta en visitation i en upplandsförsamling: »Nej, det vill jag visst inte — ärkebiskopsvärdigheten är högt uppskattad på landsbygden.»

GÖSTA LINDESKOG

Paulus vere israelita

Vi har två slag av Paulus-forskning: den judiska och den kristna. Den senare bedrivs på ett tvåfaldigt sätt, dels exegetiskt-historiskt och dels systematiskt. Den judiska och den kristna forskningen kompletterar varandra. Utan intim kännedom om den judiska bakgrunden kan vi inte komma till rätta med det paulinska problemet.¹ Här har den judiska forskningen i senare tid spelat en betydande roll. Inom den kristna teologien betonades tidigare mer eller mindre starkt skillnaden mellan Jesus och Paulus.² Samma fenomen kan vi iakttaga på judiskt håll. Ännu Martin Buber drog här en mycket skarp gräns.³ Tidigare framställdes Paulus ofta av de kristna forskarna som en deciderad hellenist, vilken hade föga gemensamt med den palestinska judendomen.⁴ På samma sätt sökte de judiska lärde förklara »det ojudiska» hos Paulus.⁵ I detta avseende

¹ Se härtill bl.a. sådana arbeten som *W. D. Davies*, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London 1958) och *David Daube*, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (School of Oriental and African Studies. University of London. Jordan Lectures in Comparative Religion. London 1956).

² Så alltjämt *R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, 5. Aufl., Tübingen 1965. Se även *W. G. Kümmel*, *Jesus und Paulus*, *New Test. Stud.*, 10, 1964, s. 163—81 med där anförd litteratur. — En annan fråga, som livligt debatterats, är den, i vilken utsträckning Paulus känt till och varit påverkad av Jesus-traditionen. Det är min övertygelse, att han ägt en ingående kännedom om denna och att den spelat en stor roll för honom. Utsagan i 2 Kor. 5: 16, att Paulus icke längre känner *Kristus efter köttet*, har ofta misstolkats. Se *W. D. Davies*, a.a., s. 195: »That phrase does not mean that the Jesus of history no longer interests Paul; the phrase should be taken with *οἰδόμεν*. As Rawlinson has written: 'For St Paul there is only one Christ—Jesus of Nazareth. What he is repudiating is not a fleshly kind of Christ but a fleshly kind of knowledge' (*The New Testament Doctrine of the Christ*, s. 90, n. 5).

³ Se hans bok »*Zwei Glaubensweisen*», Zürich 1950.

⁴ Så ännu *R. Bultmann*, a.a.

⁵ Så ännu Buber, a.a. Se emellertid *J. Klausner*, *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalem 1950, s. 434: »Eine gründliche Forschung während vieler Jahrzehnte führte den Verfasser dieses Buches zu der festen Überzeugung, dass es in der Lehre des Paulus — selbst was die meisten mystischen Stücke betrifft — nichts gibt, das nicht aus dem ursprünglichen Judentum abzuleiten wäre. Denn alle Annahmen und Mutmassungen, dass Paulus seine Kenntnisse *unmittelbar* aus der griechischen philosophischen Literatur oder aus den Mysterienreligionen der Zeit geschöpft habe, entbehren der sicheren Grundlage. Doch erhielten durch ihn die meisten Elemente seiner Lehre, die aus dem Judentum stammen, *unwillkürlich eine unjüdische Färbung*, infolge des Einflusses der jüdisch-hellenistischen und heidnischen Atmosphäre, in der Paulus aus Tarsus, abgesehen von den wenigen Jahren seines Aufenthaltes in Jerusalem, nahezu ständig lebte.»

har nu en markant omsvängning ägt rum inom den kristna exegetiken: Paulus betraktas ej längre som en typisk representant för den hellenistiska judendomen, han är i allt väsentligt beroende av den palestinska judendomen, rabbinismen men även apokalyptiken.⁶ Även på judiskt håll kan en liknande omorientering konstateras.⁷

Den paulinska teologiens enorma betydelse främst för lutherdomen gör det naturligt, att även systematiska teologer i stor utsträckning ägnat sig åt paulusforskning. Detta är ur exegetisk synpunkt mycket välkommet. De systematiska undersökningarna har visat sig vara mycket fruktbärande och stimulerande för de övervägande historiskt, religionshistoriskt och filologiskt arbetande exegeterna. Till dessa systematiker hör *Ragnar Bring*. Om betydelsen av hans insatser vittnar bl.a. det faktum, att hans stora kommentar till Galaterbrevet (i serien *Tolkning av Nya Testamentet*) översatts till engelska och tyska. Nu föreligger åter ett större arbete av hans hand, »Christus und das Gesetz».⁸ Författaren har här i bearbetning samlat ett stort antal tidigare publicerade artiklar, vilka samtliga mer eller mindre har anknytning till det paulinska problemet. Första delen av boken ägnas åt Paulus' ställning till lagen, varav den fått sin välmotiverade titel. Här tar författaren upp till behandling utomordentligt viktiga och samtidigt mycket svåra frågor. De tre första kapitlen har dessa överrubriker: I. Die Erfüllung des Gesetzes nach Paulus. II. Die Gerechtigkeit Gottes und das alttestamentliche Gesetz. — Eine Untersuchung von Röm. 10,4. III. Der Mittler und das Gesetz. Das Gesetz und der eine Gott. — Eine Untersuchung von Gal. 3, 19 f. Detta hör till de exegetiska kardinalproblemen, som också — av naturliga skäl — i mycket hög grad engagerat den judiska parten i målet. Till saken hör också, att *Bring* framför mycket originella och självständiga tolkningar av omstridda textställen, vilket måste uppkalla exegeterna till nya överväganden.⁹

⁶ Redan 1933 skrev *A. Oepke*: »Im allgemeinen nun ist das Verständnis des Paulus vom Hellenismus aus heute weithin zurückgetreten» (*Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus*, i: *Theologische Studien und Kritiken*, CV, 1933, s. 407). Jämför *M. Pohlenz*, *Paulus und die Stoa*, i: *ZNW* XLII, 1949, s. 80. Om man tidigare överbetonade Paulus' beroende av den hellenistiska judendomen, resp. hellenismen, löper man kanske nu risken att underbetona denna relation. Man får också komma ihåg, att det inte alltid är lätt att säga vad som är »judendom». Den »rena» judendomen existerade väl icke på Paulus tid. Gränsen mellan palestinsk och hellenistisk judendom var heller inte så skarp, som man stundom framställer saken. Det hellenistiska inflytandet hos Paulus berör väl dock övervägande det formella: Paulus tänker som en rabbin men skriver stundom som en »hellenist».

⁷ Se det betydelsefulla arbetet *H.-J. Schoeps*, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959. Jämför *W. D. Davies'* recension i *New Test. Stud.* 10, 1964, s. 295—305.

⁸ Fullständig titel: *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus* (Leiden. E. J. Brill. 1969).

⁹ *U. Mauser* har i *New Test. Stud.* 13, 1967 (*Galater III. 20: Die Universalität des*

Så har det gått med författaren till denna artikel, och det är mig kärkommet att på detta sätt få betyga min stora tacksamhet mot Ragnar Bring även som läromästare på ett gemensamt forskningsområde av vital teologisk betydelse.

Det synes inte längre möjligt att lösa det paulinska problemet genom att göra aposteln till en »hellenist». Hans värld är gammaltestamentlig-judisk-palestinsk. Den kristne Paulus upphör aldrig att vara jude, och han är långt ifrån en renegat. Men han är även långt ifrån en vanlig rabbin, och han är kanske det största exemplet på judedomens andliga spännvidd. Paulus' »omvändelse» är sålunda först och främst en inomjudisk uppgörelse. Kanske räknade den jesuanska sekten endast månader, när han upptog kampen mot den. Paulus förföljde anhängare till en kättare, Jesus från Nasaret. Denne hade förkastats av den judiska religionens officiella representanter och utlämnats till romarna såsom en påstådd upprorsmakare. Han hade blivit korsfäst. Detta var ett *skandalon*. Jesus hade dött som en förbannad och utstött syndare (Gal. 3: 13). Just detta var något oerhört. Hans anhängare påstod, att han hade uppstått från de döda. Paulus trodde på de dödas uppståndelse, en allmän uppståndelse i framtiden, i messias-tiden.¹⁰ Men att en korsfäst hade uppstått var en fantastisk och orimlig sak.¹¹ Denna teckning av Paulus' reaktion mot den nya sekten och dess upphovsman är icke en konstruktion utan kan beläggas indirekt med hans egna ord.¹²

Paulus' omvändelse framtingade hos honom en nytolkning av Skriften, bibeln.¹³ Omvändelsen betydde nämligen, att han blev övertygad om att den korsfäste Jesus från Nasaret var Messias. Damaskusupplevelsen var ett empiriskt faktum, icke ett teologumenon. Messias hade kommit, och messias-tiden hade brutit in i och med hans uppståndelse. Vi känner tillräckligt den tidens messias-föreställningar för att kunna hävda, att Jesus Messias var en helt annan, än

Heils) tagit ställning till Brings tolkning av detta ställe i hans Galaterbrevskommentar (Commentary on Galatians. Philadelphia 1961). Han säger bl.a.: »Im grossen und ganzen wird das Feld der Auslegung beherrscht durch zwei ständig wiederholte Auslegungstypen, denen in den letzten Jahren zwei originelle Deutungen zur Seite getreten sind, von denen die eine von Heinrich Schlier, die andere von Ragnar Bring vertreten worden ist. Die in dem vorliegenden Aufsatz durchgeführte Auffassung berührt sich an einer wichtigen Stelle mit der Erklärung des schwedischen Theologen» (s. 258). Vidare: »Der sachliche Wert von Brings Darlegungen soll nicht bestritten werden» (s. 263).

¹⁰ Beträffande messias-tiden och den allmänna uppståndelsen se närmare *W. D. Davies*, a.a., s. 287 f.

¹¹ Jämför *M. Buber*, *Zwei Glaubensweisen*, s. 130: »Die Auferstehung eines einzelnen Menschen gehört nicht zum Vorstellungskreis jüdischer Glaubenswelt.»

¹² Detta har *Thorleif Boman* i sin i flera avseenden originella bok *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde* (Göttingen 1967) mycket riktigt poängterat (s. 77).

¹³ Jämför *R. Bring*, a.a., s. 158.

man enligt något messianskt mönster hade tänkt sig denna gestalt. Det är detta, som skapar den paulinska problematiken.¹⁴

Alldeles uppenbart spelar Paulus' egen personliga erfarenhet en viktig roll i hans teologiska tänkande. Stundom är uttrycken för hans kristuserfarenhet återgivna med teologisk terminologi, men det finns också spontana formuleringar, som Paulus själv präglad. Dit kan vi räkna uttrycken för kristusgemenskap, kristusliv, framför allt i jag-form, alltså Paulus' självbekännelser som kristen. Hit hör det formelartade »att vara i Kristus».¹⁵ Kristus är för Paulus den förhärsliga och upphöjde, som dock är närvarande och verkar genom sin ande.¹⁶ På ett ställe heter det, att Kristus är Anden, 2 Kor. 3: 17. Säger vi, att detta att vara i Kristus betyder detsamma som att leva i kristusanden, i den existenssfär, som skapats av Kristus, kommer vi väl innehållet och meningen närmast. Det är Guds Ande, som genom Kristus börjat det andra skapelseverket, den nya skapelsen. Men det är inte blott fråga om en individuell upplevelse. Den Uppståndne är närvarande i församlingen och genom ordet, budskapet. Genom Kristi uppståndelse och andeutgjutelsen har den nya tidsåldern redan brutit in och därmed nyskapelsen. Detta är eskatologiska händelser.¹⁷ I Rom. 5: 12—21 jämföres Adam och Kristus. Adam är förstlingen i det första människosläktet.

¹⁴ *W. C. van Unnik*, *Jesus the Christ* (New Test. Stud. 8, 1962, s. 109): »We may repeat once more what has been said many times: the portrait of the Messiah in Jewish literature with its many variations has hardly anything in common with the portrait of Jesus in the Gospels.»

¹⁵ Det är mycket omdiskuterat, hur denna och liknande formler skall förstås. Se *F. Neugebauer*, *Das Paulinische 'In Christo'* (i: New Test. Stud. 4, 1958, s. 124—138) och där anförd litteratur. Det är intressant, att Ef. även med avseende på denna formel karakteristiskt skiljer sig från gnesiopaulinerna. Se *J. A. Allan*, *The 'In Christ' Formula in Ephesians* (i: New Test. Stud. 5, 1958, s. 54—62). — Med rätta säger *Bultmann*: »Die Wendungen (sc. i Kristus, i Herren) ersetzen ein sprachlich noch nicht entwickeltes Adv. 'christlich', bzw. ein 'als Christ', 'in christlicher Weise'.» (Theologie, s. 329.) Bultmann bestrider bestämt, att dessa formler har med mystik att göra: »Das 'in Christus' ist keineswegs, wie oft missverstanden wurde, eine Formel der Mystik, sondern vielmehr eine gnostisch-kosmologische Formel, die sich auch als ekklesiologische Formel bezeichnen lässt, da der „Leib“ Christi die Kirche ist, — oder auch als eine eschatologische Formel, da mit der Konstituierung des „Leibes“ Christi das eschatologische Geschehen seinen Anfang genommen hat» (Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, s. 220).

¹⁶ Paulus kan därför även säga »vara i Anden», Rom. 8: 9.

¹⁷ Uppståndelsen har visserligen skapat ett eskatologiskt *nu*, men fulländningen återstår, dess förutsättning är Kristi parusi. Detta är allmän urkristen tro. Paulus kan därför karakterisera det eskatologiska nuet med uttrycket om Anden som en ἀπαβύων, 1 Kor. 1: 22; 5: 5. Jämför *R. Bultmann*, *Theologie*, s. 349: »In gewissem Sinne ist also die ζωή doch Gegenwart — Gegenwart für den hoffenden Glauben, wenngleich nicht in der seelischen Erfahrung als 'Erlebnis'. Denn auch in der Taufe, die am Tode und der Auferstehung Christi teilgibt, ist das Entscheidende nicht der seelische Vorgang; sie ist vielmehr die Zueignung des Heilsgeschehens und seine Aneignung im bekennenden Glauben.»

På samma sätt är Kristus förstlingen i det nya, som skapas genom honom. Den judiska förutsättningen för denna föreställning är läran om de två eonerna. Den gamla eonen är dödsmärkt genom Adams syndafall och den alltsedan de första människorna dominerande synden. Paulus' syn på människan och människosläktet är präglad av en radikal pessimism, som vi också påträffar i den judiska apokalyptiken.¹⁸ Denna pessimistiska syn på den gamla eonen är förutsättningen för hans frälsningslära: genom Kristus allena gives möjlighet till räddning. Han allena är världens hopp. Paulus' teologi är *soteriologi*.¹⁹ Denna frälsning är utslutande ett gudomligt verk. Följaktligen spelar nådestanken en dominerande roll för Paulus.²⁰

För att beskriva kristusgärningens innebörd har Paulus använt ett flertal uttryck, av vilka åtskilliga är tydliga bilder, hämtade från olika områden, t.ex. återlösning, förlossning, befrielse. Det antika samhället med dess slaveri är i bakgrunden. Såsom centrum i den paulinska soteriologien betraktas emellertid vanligen rättfärdiggörelseläran.²¹ Även här tänker Paulus gammaltestamentligt-judiskt. I Rom. 1: 17 citerar Paulus ur profeten Habackuks bok det mycket diskuterade »Den rättfärdige skall leva av tro».²² Något längre fram anför han som ett annat skriftcitat satsen »Ingen rättfärdig finnes» (jämför Ps. 14: 1 f.,

¹⁸ Se t.ex. IV Esra 3: 20 ff., 5: 55, 7: 118. Men det finns också en pessimistisk tendens i rabbinismen. Jämför *W. D. Davies*, Paul and Rabbinic Judaism, s. 13. Man har stundom betraktat apokalyptiken som en tämligen isolerad strömning i senjudendomen. Den torde i själva verket ha spelat en mera allmän roll. Jämför *A. Strobel*, Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage (Göttingen 1967), s. 129 f.: »Die ganze ausgehende Antike weiss sich im Herbstalter der Welt stehend. ... Und daher ist die Apokalyptik auch letztlich nicht nur eine jüdische, sondern vielmehr eine gesamtantike, eine *epochale* Denkweise.»

¹⁹ *R. Bultmann*, Theologie, s. 192: »So ist auch jeder Satz über Christus ein Satz über den Menschen und umgekehrt; und die paulinische Christologie ist zugleich Soteriologie.»

²⁰ Paulinismen bör dock icke framställas som en radikal nådesreligion under den tysta eller uttalade förutsättningen, att judendomen är motsatsen — gärningsreligion. Även judendomen kan kallas nådesreligion. Se *H.-J. Schoeps*, Paulus, s. 217. Såsom här annorstädes framhållits, kan man också tala om gärningslära hos Paulus. Den rena nådesreligionen är en idé, som icke kan realiseras i denna relativa värld.

²¹ *W. Wrede*, a.a., s. 72, hävdade, att rättfärdiggörelseläran ingalunda är centrum i Paulus' teologi utan blott hans »Kampfeslehre». Andra har följt Wrede efter, såsom *Heitmüller*, *Bousset* och *Schweitzer*. Se här till *J. Jeremias'* kritik i *The Central Message of the New Testament* (London 1965), s. 59.

²² *A. Nygren*, Pauli brev till romarna, hävdar, att detta ställe bör översättas med »Den av tro rättfärdige skall leva», för att den paulinska tolkningen skall komma till sin rätt. Så gjorde redan *Theodor Beza*. *H. Lietzmann*, An die Römer: »Der aus dem Glauben Gerechte wird leben.» Kommentar: »Da Pls die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* aus dem AT belegen will, so hat er *δικαιος* mit *ἐκ πίστεως*, nicht mit *ζήσεται* verbunden.» *The New English Bible* likaså: »He shall gain life who is justified through faith.» Jämför också *H. Schoeps*, a.a., s. 185.

53: 2 f.).²³ Paulus kan som jude icke släppa tanken på rättfärdigheten. Gud är rättfärdig, men i världen, som dock är hans skapelse, härskar orättfärdigheten. Skapelsens mening är, att den skall återspegla Skaparens rättfärdighet. Ty endast så kan det finnas mening och förnuft i tillvaron. Världen var från början *kosmos*, en ordnad värld, men genom synden har den blivit kaos. Därigenom har förbindelsen mellan Gud och skapelsen avbrutits, vilket återigen är den djupaste orsaken till livets disharmoni och tragik. Gudsövergivenheten var för israeliten något outhärdligt (Ps. 22). Denna gudsövergivenhet är för Paulus total, omfattande hela världen. Men Gud är dock allmakten, och det finns ett gudomligt måste: rättfärdigheten måste uppenbaras i världen, dvs. skapelsen måste återställas, kaos måste bli *kosmos*. På ett för mänsklig tanke outgrundligt sätt har nu Gud låtit detta ske, genom att sända sin Son och i honom uppenbara sin rättfärdighet. Uppenbarelsen av Guds rättfärdighet genom Kristus betyder det samma som rättfärdiggörelse av människan.²⁴ Hur sker det? Av allt obegripligt i tillvaron är för Paulus' sätt att tänka korset det obegripligaste. Det innebär, att den ende, som verkligen var rättfärdig, lider, som om han varit orättfärdig. Svaret kan endast vara detta: Kristus led för orättfärdiga. Hans lidande var ställföreträdande. »Den som icke visste av någon synd, honom har han för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bli rättfärdighet från Gud», 2 Kor. 5: 21. Detta är en oerhörd paradox.²⁵ Men även på denna vitala punkt kunde Paulus bygga på sin rabbiniska teologi med djupa rötter i Gamla testamentets utsagor om synd, skuld och försoning. Problemet om den rättfärdiges lidande möter i Jobsboken och i Psalm 73. Hela det gammaltestamentliga kultiska tänkandet i anknytning till offerväsendet i templet hör hit. En gång varje år gick översteprästen in i det allra heligaste på den stora försoningsdagen för att förrätta soningsoffret för sina och folkets synder. Sin höjdpunkt når Gamla testamentets religion i sången om Herrens lidande tjänare, Smärtornas man, Jes. 53. En tanke tränger med tydlig klarhet fram ur denna så dunkla, stora text: tanken om det ställföreträdande lidandet. Det är en idé, en vision, en profetia. För den

²³ Paralleller härtill flerstädes i Qumran. T.ex. IQH IV 30: »Jag insåg, att ingen rättfärdighet finnes hos människan och ingen fullkomlig vandel hos människobarnet.» IQH XVI 11: »Jag vet, att en människa icke blir rättfärdig utan dig.» Jämför XII 19, XIII 17.

²⁴ R. Bultmann, *Theologie*, s. 273 o.a., betonar, att rättfärdigheten icke är en kvalitet hos människan utan hennes relation till Gud; den är ett forensiskt begrepp.

²⁵ R. Bultmann, *Theologie*, s. 277: »Es wäre verkehrt, den Hauptsatz so zu verstehen, dass Gott den (im ethischen Sinne) sündlosen Christus so behandelte, 'als ob' er ein Sünder wäre (was an sich nicht falsch wäre). Vielmehr soll der Satz die paradoxe Tatsache aussagen, dass Gott den (ethisch) sündlosen Christus zum Sünder (im forensischen Sinne) machte — dadurch nämlich, dass er ihn am Kreuz als Verfluchten sterben liess (vgl. Gl 3, 13).»

urkristna tron tog den mandom och blev uppfyllelse genom Jesus från Nasaret.²⁶

»Det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv», 2 Kor. 5: 19. Det är detta Guds handlande, som på Nya testamentets språk kallas *agape*. Men det är värt att lägga märke till att Paulus i detta sammanhang tillägger: »Vi bedja eder å Kristi vägnar: Låten försona eder med Gud», 2 Kor. 5: 20. Detta betyder väl intet annat än att människan skall taga emot den av Gud erbjudna försoningen. Därmed kommer vi in på frågan om *trons* innebörd i paulinsk teologi.²⁷ Paulus ställer tro i motsats till laggärningar. Laggärningarna är en prestation inför Gud — enligt Paulus' mening. Prestationstanken är helt utesluten ur det paulinska trosbegreppet. Men ändock är tron *aktivitet*.²⁸ Närmast och allmännast kan man väl säga, att tro i paulinsk mening betyder *att taga emot vad Gud vill giva människan genom Kristus*.²⁹

Vi kommer här till den ömtåligaste punkten i diskussionen om den paulinska teologien. Ofta har man som två varandra uteslutande motsatser uppställt nådesreligionen och gärningsreligionen, varvid den förra fått representera kristendomen och den senare judendomen. Detta är en otillbörlig förenkling av ett mycket invecklat problem. Man får akta sig för att överdriva motsättningen mellan den paulinska kristendomen som en *trons* och andens religion och judendomen som en lagreligion.³⁰ Paulus har icke velat ställa tron mot lydningen. I

²⁶ Det torde vara så, att Paulus betraktade Jesu offerdöd väsentligen som en akt av lydning mot Guds vilja. Jämför *W. D. Davies*, a.a., s. 265 f.

²⁷ Till frågan om det paulinska trosbegreppet se bl.a. *R. Bultmann*, *Theologie*, s. 300. B. menar, att vi har två trosbegrepp hos Paulus: 1) ett försanthållande av kristologien, 2) ett anamnande av Guds nåd i Kristus. I annat sammanhang betonar B., att Paulus primärt förstår tron som en lydningssakt, s. 315. *M. Buber*, *Zwei Glaubensweisen*, hävdar, att Paulus radikalt intellektualiserat trosbegreppet. Detta torde dock vara en ensidig syn. Se min uppsats *Das Problem des Glaubens in der Exegese Martin Bubers* (i: *Svensk Exegetisk Årsbok XXII—XXIII*, 1957—58, s. 219 ff.).

²⁸ När detta säges, kan också erinras om den viktiga utsagan i Gal. 5: 6, att tron skall vara verksam i kärlek. Tron är i och för sig ett aktivt engagemang, men Paulus är angelägen om att betona tron som motiv för handlingslivet.

²⁹ De två huvudkomplexen i den paulinska teologien, nämligen läran om rättfärdiggörelsen och läran om den nya skapelsen, kan inte separeras från varandra, de uttrycker samma sak. Den enskilde blir en ny skapelse genom *dopet*: synden tvättas bort. Det är ju detta, som också kallas rättfärdiggörelse: »It remains true that justification is forgiveness, nothing but forgiveness. But justification is forgiveness in the fullest sense. It is not only a mere covering up of the past. Rather, it is an antedonation of the full salvation; it is a new creation by God's spirit; it is Christ taking possession of the life already now, already here» (*J. Jeremias*, a.a., s. 66).

³⁰ Jämför *W. D. Davies*, a.a., s. 222 f.: »It is a simplification and even a falsification of the complexity of Paul's thought to pin down Justification by Faith as its quintessence, and our work will have made it clear that the centre of that thought is to be found not in Paul's attack on the old Torah but in his awareness that with the coming of Christ the Age to Come had become present fact the proof of which was the advent of the Spirit.» Enligt

sin verksamhet i församlingarna är han en ivrig laglärare, som kräver gärningar.³¹ Den paulinska teologien är icke en renodlad lära om trosrättfärdigheten, lika litet som rabbinismen är en ensidig lära om gärningsrättfärdigheten. Det hör till det obestridligt förtjänstfulla i Ragnar Brings intensiva brottnings med lagproblemet hos Paulus, att han flerstädes betonar, att Paulus icke är antinomist.³² Paulus är i allmänhet icke lätt att förstå och i synnerhet icke, då det gäller hans skiftande utsagor om »lagen», som för övrigt icke är något entydigt begrepp. Vissa iakttagelser i klagörande riktning kan dock göras. Nyckeln till förståelsen av den allt annat än systematiska paulinska teologien är otvivelaktigt hans eskatologi. Messias har kommit. Enligt den judiska spekulativen upphör lagen att gälla, när den messianska tidsåldern kommer. När därför Paulus bestrider lagens giltighet, har detta sin grund i hans Messias/Kristus-tro. Den föreställningen fanns emellertid också, att den gamla lagen ersattes med en ny lag, *tora chaddascha*, när Messias kom. Båda dessa föreställningar synes ha påverkat Paulus.³³ Dock kan den paulinska uppfattningen av lagen (t.ex. Gal. 3: 17, Rom. 5: 13; 8: 2—3) icke helt förklaras ur »judiskt trosmaterial».³⁴

Vid diskussionen om Paulus' ställning till lagen måste man städe ha i minnet vad lagen betydde och alltså betydde för judendomen. Lagen var icke och

rabbinsk tro skulle den nya tidsåldern vara Andens tid. Då skulle också Toran komma till sin rätt. Båda dessa moment dominerar också Paulus' kristustro. Skillnaden mellan Paulus och rabbinismen är den, att enligt Paulus den nya tidsåldern hade kommit med Kristus.

³¹ Det är helt naturligt, att det måste finnas mängder av etiskt-parenetiskt stoff i de paulinska breven. Paulus talar om goda gärningar, om att »icke förtrötta att göra vad gott är», Gal. 6: 9, 2 Tess. 3: 13. Det viktiga är emellertid, att medan i judendomen de goda gärningarna är ett medel för människan att finna en nådig Gud, så är de goda gärningarna för Paulus ett resultat av trons nyskapande verksamhet. Han kallar dem därför för Andens frukt, Gal. 5: 22. På de av tron födda goda gärningarna kan själv trons äkthet och allvar prövas. Detta måste väl vara innebörden i 2 Kor. 5: 10. — Grundliga undersökningar har till evidens ådagalagt, att Paulus i sin etiska undervisning utom Jesusorden gjorde bruk av den didaktiska traditionen i synagogan. Jämför *W. D. Davies*, a.a., s. 130: »The Church, like every new sect within Judaism, had to draw up rules for the moral guidance of its members and had to define its position. Moreover, there is solid evidence that in doing this Paul and the other Christian leaders drew upon certain Jewish codes or regulations.»

³² T.ex. s. 7 ff. Jämför *D. Daube*, a.a., s. 284.

³³ *W. D. Davies*, a.a., s. 72, *L. Baeck*, *Der Glaube des Paulus* (i: *Das Paulusbild in der neueren Forschung*, herausg. v. *K. H. Rengstorf*, Darmstadt 1964, s. 584 f.), *H.-J. Schoeps*, a.a., s. 177 ff. Jämför *R. Bring*, a.a., s. 111, *R. Bultmann*, *Theologie*, s. 342.

³⁴ *H.-J. Schoeps*, a.a., s. 181 ff. Schoeps talar emellertid om »det grundläggande paulinska missförståndet»: »Wenn aber Paulus vom jüdischen νόμος spricht, dann hat er eine — im Diasporajudentum offenbar gewöhnliche — doppelte Verkürzung vorgenommen: Er hat einmal die Thora, die den Juden *Weisung* bedeutet: Gesetz und Lehre auf das ethische (und rituelle) Gesetz reduziert; er hat zum anderen das Gesetz aus dem übergreifenden Zusammenhang des Gottesbundes mit Israel herausgelöst und isoliert» (s. 225).

har aldrig varit enbart en lag i juridisk mening. »Lag» betyder för judendomen något vida mera: den är lära, undervisning, uppenbarelse. I den mån den är lika med *buden*, är dess uppgift positiv: att kungöra Guds vilja. Först när människan bryter mot buden, blir lagen dömande. Judendomen kan förvisso inte tänkas utan lagen. Det har funnits antinomistiska tendenser inom judendomen, men de har alltid utdömts som heresier. Emellertid är icke lagen och judendomen identiska. Tron/gudsfruktan har prioritet före lag-görandet, framför allt tron, att människan är skapad av Gud.³⁵

Paulus' ställning inom judendomen, som han förblev trogen, är också den problematisk. Han är en sann israelit, men han är en särpling, en individualist. Det är mycket möjligt, att hans egen personliga upplevelse av lagen förklarar hans odiskutabelt ambivalenta hållning till densamma. Han har med sitt intensiva engagemang och med sin lidelsefullhet tagit lagen och den judiska lagvägen på djupaste allvar, men därvid har han upptäckt, att det är omöjligt att vinna fullkomlighet på laggärningarnas väg. Paulus var som farisé en radikal moralist, och detta måste leda till en personlig kris. Han är jude men som sådan en udda människa, genom sin radikalisering av de judiska principerna. Han är jude, hur mycket han än till äventyrs har hämtat från hellenismen. Men ingen jude har som han i grunden omgestaltat judendomen. Alltjämt torde man kunna hävda — under fullt beaktande av Paulus' beroende av den förpaulinska kristendomen — att Paulus är den som teologiskt sett inom det judiska rummet skapat en ny religion.³⁶

³⁵ *H.-J. Schoeps*, a.a., s. 304. — Man har velat göra gällande, att ursprunget till den paulinska läran om rättfärdiggörelsen är att finna i Qumran. *J. Jeremias*, a.a., s. 66 ff., har övertygande ådagalagt, att så icke är fallet. Men *en* har, ehuru på annat sätt — sagt det samma före Paulus — *Jesús*. *Jeremias* säger härom: »It was Paul's greatness that he understood the message of Jesus as no one other New Testament writer did. He was the faithful interpreter of Jesus. This is especially true of his doctrine of justification» (s. 70).

³⁶ Frågan om i vilken mån Paulus' brev innehåller av honom övertagna beståndsdelar ur den prepaulinska kristna traditionen (trosformler, doxologier, parenetiskt stoff etc.) har på sistone varit föremål för mycket intresse. Se t.ex. *H. Conzelmann*, *Paulus und die Weisheit* (i: *New Test. Stud.* 12, 1966, s. 231 ff.) och där förtecknad litteratur. Det är otvivelaktigt ett faktum, att Paulus i icke ringa utsträckning också är en tradent, en vidareförare av den urkristna läran och förkunnelsen. Det ligger ju också helt i sakens natur. Men med all tillbörlig uppskattning av detta förhållande liksom även under erkännande av vad Paulus utnyttjar av sitt judiska arv och sina hellenistiska kontakter konstaterar man nästan på varje punkt, hur originell och nyskapande Paulus ändock är.

HARALD RIESENFELD

Evangelium för hedningarna

Tolkningsprocessen i urkristen förkunnelse och undervisning

I samband med fördelningen av uppgifterna vid denna tidskrifts hyllning till den avgående huvudredaktören föreslogs det att jag skulle skriva om översättningens problematik i kyrkan. Något om övergången från arameiska till grekiska. Att där föreligger frågor som fortfarande väntar på sin lösning är uppenbart. Det finns dunkla ord i evangelierna som kan väntas få ljus över sig om det kan klarläggas vilken arameisk formulering som ligger under den grekiska ordalydelsen. Vad som har varit en lättfattlig utsaga i ursprungsspråket, kan ha blivit tillkrånglat vid överföringen till ett annat språk med helt olika strukturering. Arameiska (respektive hebreiska) å ena sidan och grekiska å den andra är filologiskt sett ganska olika varandra.

Som ett exempel kan anföras bönen om brödet i Fader vår enligt Mattheus (6: 11). Adjektivet *ἐπιούσιος* saknar entydiga belegg i grekiskan utanför Nya testamentet och den därpå byggande kristna traditionen. Ordets etymologi är vansklig att bestämma. Men ett plausibelt försök att rekonstruera bönens arameiska urform ger vid handen att det grekiska adjektivet åsyftar vad som hänger ihop med den kommande dagen. »Giv oss bröd i dag och i morgon» — det skulle ha varit lydelsen eller innebörden i den ursprungliga palestinsiska formen. Den som vet att han påföljande dag får vad han behöver av livets nödtröft, han kan tryggt lägga sig på kvällen.¹ Några nyare arbeten hjälper oss på liknande sätt att på grundval av arameiskan — ibland vunnen genom studiet av Nya testamentets syriska översättningar — dyrka upp svårtillgängliga grekiska uttryck.²

Samtidigt finns det anledning att ställa frågan, om översättningen från arameiska till grekiska verkligen hör till de mera pockande eller betydelsefulla problemen i den nytestamentliga forskningen. Det är blott evangeliestoff och endast delar inom detta som kan antas ha förelegat i en arameisk urform. Främst rör det sig om de synoptiska evangelierna och där logierna, alltså Jesus-orden, samt berättelsernas kärnor. Johannesevangeliet låter oss visserligen ana en judisk bakgrund, men det johanneiska stoffet i sin nuvarande gestalt och omfattning

¹ M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* 1967, s. 203—207.

² Se t.ex. Black, a.a.; J. Molitor, *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte* 1968.

har säkerligen formats i hellenistisk miljö och på grekiskt språk. Vidare bär Apokalypsen, åtminstone i vissa delar, drag av översättning. Allt annat, alltså evangelierna i sin slutliga redaktion, Apostlagärningarna och de många breven, är avfattade på det språk som vi fortfarande äger det i.

Översättningsproblemets begränsade omfattning beror också på att den miljö, där evangeliestoffets — och det apokalyptiska materialets — överföring till grekiska ägde rum, i icke ringa utsträckning var tvåspråkig. Det är ingalunda uteslutet att även Jesus i någon mån kunde tala och förstå grekiska. Därtill fanns Gamla testamentet tillgängligt i grekisk översättning — för åtminstone somliga av dess böcker sannolikt flera översättningar — redan före den nytestamentliga tiden. Därmed existerade den terminologi, som evangelierna i huvudsak använder, i grekisk språkdräkt vid den tidpunkt då det först blev aktuellt att utforma evangeliestoff på grekiska. Och det var säkerligen på ett mycket tidigt stadium i kristendomens historia (se t.ex. hellenisterna i Apg 6: 1). En blick på de nytestamentliga versionernas senare historia (de latinska, koptiska m.fl. översättningarna) liksom vår egen tids erfarenheter av översättningsarbete lär oss för övrigt att breven erbjuder större svårigheter vid översättandet än evangeliestoffet. I samma riktning pekar den omständigheten att de tre synoptiska evangelierna är inbördes så pass lika i fråga om den grekiska terminologien och de grekiska uttrycksformernas grundstruktur. Ändå ligger bakom dem ett flera årtionden långt skede av mångfaldiga och successiva översättningar. Denna språkliga överföring synes ha försiggått spontant och utan märkbara svårigheter.

Större uppmärksamhet påkallar en annan överföringsprocess som påbörjades och i viss mån genomfördes under den första kristna generationens tid. När Paulus företog sina resor för att grunda församlingar i medelhavsvärlden utanför Palestina, när andra apostlar och kristna ledare gav sig ut i den alltmer omfattande kristna missionsverksamheten, då förde de med sig, fördjupade, differentierade, konkretiserade ett frälsningsbudskap som visade sig vara förståeligt för åhörarna och adressaterna. Inte bara att det framställdes på grekiska — det var en självklar förutsättning — utan att det gjorde frälsningens nödvändighet och dess erbjudande begripliga och aktuella.

När Paulus talade om sitt evangelium (τὸ εὐαγγέλιόν μου Rom 2: 16; 16: 25, jfr Gal 1: 11; 1 Th 1: 5), lade han in i detta självmedvetna uttryck ett flertal aspekter: han hade kallats till apostel för att bära ut evangelium om Kristus; han hade mer än andra apostlar blivit medveten om att det goda budskapet om frälsningen i Kristus skulle gå ut till hedningar i samma mån som till judarna; han visste sig vara skickad att formulera frälsningsbudskapet på ett sådant sätt att

det kunde tas emot inte bara av de i den bibliska tankevärlden hemmastadda judarna utan även av de i hellenistisk kulturmiljö levande folken.

Vittnesbörd om den första kristna generationens arbete med att verbalisera det kristna budskapet föreligger i de nytestamentliga breven. Där kommer Paulus själv till orda, liksom de som var verksamma i motsvarande syfte ungefär samtidigt med honom. Vi kan våga det påståendet att utan det formuleringsarbete som breven ger oss en inblick i hade kristendomen inte kunnat bli en världsreligion.

Vad innebar nu denna aktivitet att förkunna evangelium, att verbalisera det kristna frälsningsbudskapet? Här rör sig den nytestamentliga forskningen dessvärre med mycket dimmiga föreställningar och begrepp.

Förhållandet mellan Jesus och Paulus — eller snarare Paulus' förhållande till Jesus — är för närvarande föga klarlagt.³ Detsamma kan sägas om den ställning som författarna till de icke-paulinska breven intar. Här utgår exegeterna i påfallande grad från tyckanden. I efterdyningarna från den vid sekelskiftet rådande uppfattningen betraktas Paulus som mörkmannen vilken med sin »dogmatiska» förkunnelse har förvanskat Jesu enkla lära. I existencialistisk exegetik hyllas Paulus som den egentliga upphovsmannen till en ända fram till vår tid aktuell självavgörelseteologi. Bakom dessa olika värderingar ligger en gemensam grundsyn, nämligen att Paulus med utgångspunkt från sin Damaskus-upplevelse och några få övertagna traditionselement har skapat ett komplicerat system med kristologiska, antropologiska, ecklesiologiska, eskatologiska komponenter. Man är ivrig att söka påvisa apostelns beroende i detaljer av judiska, hellenistiska, gnostiska föreställningar. Men i fråga om syntesen framställs han som i huvudsak fritt och fantasifullt skapande.

Denna bild av Paulus' insats har ytterligare befästs genom det formhistoriska betraktelsesättet i dess radikala variant. Där menar man att den urkristna tron i dess tidigaste skede inte ägde något annat verbaliserat uttryck än ett kortfattat 'kerygma': att Jesus från Nasareth hade korsfästs men sedan uppstått igen (jfr 1 Kor 15: 3 ff.). Några lärjungar till Jesus hade nämligen efter avrättningen av deras mästare kommit till den övertygelsen att han åter hade blivit levande. Ur kerygmat om Jesu död och uppståndelse skulle sedan genom fantasifulla muntliga och skriftliga formningsprocesser ha framgått å ena sidan evangelierna, å andra sidan den nytestamentliga brevlitteraturen. Dessa båda litteraturarter och deras tillkomstmiljöer antas under en tidrymd av årtionden ha varit åtskilda av så att säga vattentäta skott. När Paulus skrev sina brev, kände han således inte till hela det material av logier och berättelser som hade skapats av förkun-

³ Ämnet har senast och med hänvisningar till den relevanta litteraturen behandlats av J. Blank, Paulus und Jesus 1968.

nare av annan typ och som skulle få sin slutliga utformning i våra evangelier.

Låt oss först som sist konstatera att denna grundsyn verkar helt osannolik. Den är en skrivbordsprodukt som inte tål en prövning utifrån historiska synpunkter. Därest evangelielitteraturen och brevlitteraturen hade var för sig utan inbördes växelverkan utvecklats ur ett kortfattat kerygma, då skulle det i de nytestamentliga eller fornkyrkliga källorna väl finnas några spår av den situation som uppstod när de omsider konfronterades med varandra. Där bör det i så fall ha uppträtt spänningar, motsättningar, konkurrensförhållanden som sedermera givit anledning till kompromisser. Därav ser vi dock intet. På sätt och vis föreligger en analogi i det faktum att vi har fyra evangelier bredvid varandra. Utifrån vissa gängse teorier om evangeliernas uppkomst väntar man sig att i urkristen tid finna några spår av försök att exklusivt hävda ett evangelium som det rätta och tränga undan de övriga. Först hos Markion framträder emellertid tendenser i den riktningen, och då befinner vi oss redan i ett helt annat skede.

Ytterligare ett kritiskt övervägande. Pondera att de paulinska skrifterna och övriga nytestamentliga brev har spunnits fram ur ett till sin struktur enkelt kerygma. Likaså att evangelierna och deras Jesusbild på sitt sätt och oberoende av den med brevlitteraturen förknippade utvecklingen har fantasifullt byggts upp på kerygmats smala fundament. Hur kommer det sig då att evangelier och brev i Nya testamentet trots alla olikheter passar ihop som hand i handske? Att de genom tiderna har kunnat brukas jämsides med varandra i den kristna kyrkan utan att det har skorrat? Att kristologi, antropologi, ecklesiologi och andra temata uppvisar grundläggande likheter i sina allt annat än enkla strukturer? När enbart det kortfattade kerygmat knappast äger någon struktur alls.

Skulle det paulinska evangeliet ha varit en paulinsk skapelse enbart med ledning av kerygmat, ett teologiskt systembygge utfört av aposteln med en för honom egen inspiration, då borde han ha efterlämnat en paulinsk kristendom, till art och funktion och kyrkohistoriskt framträdande helt skild från »synoptisk» eller »johanneisk» kristendom. Men därav ser vi intet i de historiska källorna.

Vad Paulus gjorde var i själva verket att han för sin del och med sin eminenta förmåga 'översatte' det frälsningsbudskap som förelåg som den gemensamma grunden för all församlingsfunktion och missionsverksamhet i urkristen tid. 'Översättningen' skedde inte — eller inte främst — från arameiska till grekiska. Den innebar fastmer ett överförande från komprimerade urdata och ett bildmässigt utgångsmaterial till reflekterande tolkning och systematisering. Detta för kristendomens verkningsmöjligheter nödvändiga och ofrånkomliga arbete var Paulus inte ensam om. Men så vitt vi kan se gjorde han härvidlag den mest

betydande insatsen. Bredvid honom förtjänar den johanneiska traditionens förmedlare och utformare — en eller flera — att särskilt nämnas.

Med 'urdata' avser jag vittnesbördet i dess 'kerygmatiska' form om Jesu död och uppståndelse — eller rättare vittnesbördet om uppståndelsen och dess betydelse för förståelsen av Jesu person, hans liv och hans död. Detta vittnesbörd existerade emellertid aldrig i en självtillräcklig isolering. Från början sattes det i oavlåtlig relation till hågkomsterna av Jesu person, av vad han hade sagt och vad han hade gjort. Ett indicium härpå är de reminiscenser av urkristen missionsförkunnelse som finns inbäddade i talen i Apostlagärningarna. Som instruktivt exempel kan anföras Apg 10: 36—41: »Ordet som Gud lät utgå till Israels barn i fridsbudskapet genom Jesus Kristus . . . det känner vi till, de händelser som ägde rum i hela Judeen . . ., hur Gud smorde Jesus från Nasareth med helig Ande och kraft, honom som gick omkring och gjorde gott och botade alla som var våldförda av djävulen . . . Vi är vittnen till allt vad han gjorde i judarnas land och i Jerusalem. Honom hängde de på trä och undanröjde de. Men honom uppväckte Gud på tredje dagen och lät honom bli synlig . . .» Och i fortsättningen sägs det att han är den av profeterna förutsagde världsdömdomen och att syndaförlåtelse kan vinnas genom tron på honom. Här har vi i själva verket ett grundschema. Först utgångsmaterialet, nämligen traditionerna om Jesu ord och gärningar, berättelsen om hans död och vittnesbördet om uppståndelsen. Därtill den begynnande tolkningen: vem Jesus var och vad hans liv, död och uppståndelse betydde. Redan här är den överföringsprocess inledd, vid vars genomförande Paulus kom att göra den väsentliga insatsen.

I det föregående har det antytts att Jesu muntliga framställning och hans sätt att framträda och handla präglas av bildmässighet. Sålunda talade Jesus i bildord och liknelser. Men även av honom använda begrepp som 'Guds rike' (egentligen Guds herravälde) eller 'omvändelse' är till sin art bildmässiga. I anslutning till Dan 7: 13 f. hänvisade han till sin egen person genom en underfundig användning av symbolen 'Människosonen', vars innebörd oscillerar mellan det individuella och det kollektiva, mellan det immanenta och det transcendentia, mellan det presentiska och det futurala. När Jesus agerade, gjorde han det ofta i form av symbolhandlingar. Helbrägdagörelser, demonutdrivningar, måltider med syndare och asociala, alla dessa manifestationer har en innebörd som djupnar och klarnar när de sätts in i hela det sammanhang som Jesu person och budskap representerar.

När Paulus formulerade kristologiska eller ecklesiologiska utsagor, spekulerade han inte på fri hand eller satte ihop mosaiker av religiösa kuriositeter som han plockade ihop i en trängre eller vidare miljö. Fastmer är det tydligt att han med

olika tanke- och uttrycksformer tolkade, verbaliserade och systematiserade sådant som fanns i det även för honom med nödvändighet välbekanta utgångsmaterialet, nämligen dels traditionerna om Jesu liv och död, hans ord och gärningar, dels vittnesbörden om hans uppståndelse. Därtill kommer de referensramar som utgjordes av upplevelsen vid Damaskus och av den kristna kyrkans realiteter: församlingsgemenskap, livs- och gudstjänstformer.

Vi skall kort illustrera detta med den kristologiska texten i Fil 2: 5—11: »När han hade Guds skepnad, räknade han icke jämlikheten med Gud som något omistligt utan utblottade sig själv, antog en tjänares skepnad och blev en människa lik. I sitt yttre liv framträdde han som en människa, ödmjukade sig och blev lydig intill döden, intill döden på ett kors. Därför har ock Gud upphöjt honom och givit honom namnet över alla namn, för att i Jesu namn alla knän skall böjas, deras som är i himlen, på jorden och under jorden, och för att varje tunga skall bekänna, Gud Fader till ära: Jesus Kristus är Herre.»

Nyare kommentatorer⁴ har till stor del följt en diskutabel linje och betraktat denna 'Kristus-hymn' som en beståndsdel som Paulus har övertagit från någon samtida kristen miljö. Man frågar sig bara var det rimligen kan ha funnits en anonym urkristen hymndiktare som i så fall i all undanskymdhet har varit sin generations störste kristologiske tänkare. I de paulinska skrifterna utgör denna text en av de absoluta höjdpunkterna i fråga om teologisk tankekraft.

Avsnittet bär otvetydigt Paulus' egen signatur.⁵ I en ingående undersökning har med rätta påvisats att Jesu person och liv här har tolkats med hjälp av formuleringar som aposteln har hämtat från sången om Ebed Jahve i Jes 52: 13—53: 12.⁶ Den lärde exegeten förnekar dock förekomsten av beröringspunkter med bilden av Människosonen i Dan 7: 13 f.⁷ Här föreligger emellertid en felsyn. Själva grundstrukturen i Kristusbilden: preexistens, utblottelse, ett jordiskt liv i tjänandets tecken, död och upphøjelse till evigt välde, denna grundstruktur förutsätter Människosons-utsagorna, inte primärt hos Daniel men sådana de har formulerats av Jesus själv. Hos denne finns för övrigt redan kombinationen av den danieliske Människosonen med den deutero-jesajanske lidande tjänaren, en kombination som framstår som det mest centrala uttrycket för Jesu självmedvetande (se framför allt Mk 10: 45 par). Vad har nu Paulus gjort i Fil

⁴ Hemfallen åt aktuella tyska modeströmningar är den senaste stora kommentaren till Fil: J. Gnllka, *Der Philipperbrief* 1968 (Herders Theol. Komm. zum NT 10: 3); se s. 131—147: *Das vorpaulinische Christuslied*.

⁵ L. Cerfaux, *L'hymne au Christ — Serviteur de Dieu* (Recueil Lucien Cerfaux 1954, bd 2, s. 425—437) s. 430. Se vidare den grundliga och hittills oöverträffade analysen av ifrågasvarande avsnitt hos Edvin Larsson, *Christus als Vorbild*, Diss. 1962, s. 230—275.

⁶ Cerfaux, a.a.

⁷ Cerfaux, a.a. s. 429.

2: 5—11? Han har tolkat och systematiserat Människosons-orden i det för honom kända logiestoffet i ljuset av traditionerna om Jesu liv och under eget studium av Dan 7: 13 f. och Jes 53 (samt andra deutero-jesajanska texter). Verbet ὑπερφυσῶν, de kosmiska makternas hyllning och förekomsten av ordet γλῶσσα visar att Paulus har gått bakom Jesus-orden till själva Daniel-texten för att få hjälp vid sin systematisering.

I sina Människosons-ord företar Jesus en individualisering av den kollektiva symbolen hos Daniel.⁸ Men samtidigt står Människosonen hos honom i oupplöslig relation till dem som han kallar till efterföljd. Människosonen kan inte abstraheras från sitt folk, de »heliga» (jfr ἄγιοι ὑψίστου, Dan 7: 18). Detta har Paulus förstått och överfört till tolkande reflexion och aktualiserande parenes. Det kristologiska avsnittet Fil 2: 5—11 står inte för sig självt utan utgör ett oskiljaktligt komplement till 2: 1—4. Där uppmanar Paulus brevets adressater att i sitt förhållande till varandra visa samma tjänaranda och kärlek som Jesus-Människosonen lade i dagen. Den till Människosons-symbolen hörande eskatologiska utblicken kommer i 2: 12—16: Liksom Människosonen har förhärligats, så skall de kristna (härligt) lysa redan här i tiden för att sedan till fullo dela Kristi härlighet vid hans parusi, på hans »dag» (v 16). Det sammanhållande bandet i den även eljest karaktäristiska inbördes relationen mellan kristologi och parenes är Människosonen som den kring honom centrerade gemenskapens garant och modell.

Även i fråga om de ecklesiologiska utsagornas struktur avtecknar sig i de paulinska breven Människosons-symboliken i reflekterad systematisering. Här skall bara nämnas det sätt varpå aposteln illustrerar och differentierar kyrkotanken med bilden av Kristi kropp. Man har frågat sig varifrån han har hämtat denna bild eller föreställning.⁹ Svaret är: från ett studium av Jesu ord om Människosonen och av logierna om Jesu persons betydelse för hans lärjungar i ljuset av Dan 7. Där förekommer begreppen σῶμα och κεφαλή visserligen inte i skildringen av Människosonen men i de parallella skildringarna av vilddjuren som representerar fientliga riken resp. deras härskare. Också i dessa bilder oscillerar innebörden mellan det individuella och det kollektiva. Genom triangelrelationen djursymbol (som en helhet) — huvud (eller horn) — kropp framställs redan hos Daniel den differentierade och komplicerade enheten av ett folk och dess härskare. Dessa bildelement har Paulus tydligen transponerat på Människosonen-Kristus, och därmed vann han ett tanke- och uttrycksmönster för att

⁸ J. Coppens, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel*, VII (Aanalecta Lovan. Bibl. et Orient., ser. 3, fasc. 23, 1961) s. 91.

⁹ Se t.ex. J. A. T. Robinson, *The Body* 1952, s. 55—58, och framför allt den stora och nya monografien E. Schweizer, *sōma* (Theol. Wörterb. zum NT, bd 7, 1964), närmast s. 1064—77.

klarlägga de kristnas förhållande till Kristus och till varandra: kyrkan är Kristi kropp; kroppen har sin struktur och funktion; samfundet kan inte skiljas från honom som är dess upphov och garant; men sett ur en annan aspekt föreligger dock en skillnad mellan kroppen och dess huvud. Det sätt varpå Paulus tillämpar symboliken med kyrkan som Kristi kropp dels i 1 Kor 10: 17; 12: 12 ff; Rom 12: 4 f. (där det bara talas om kroppen), dels i Kol 1: 18; 2: 18 f.; Ef 1: 23; 4: 15 f. (där Kristus betecknas som huvudet, jfr Ef 1: 22 m.fl.) skiljer sig ifråga om symbolikens användning inte från vad som redan kan iaktas i Dan 7.

Endast i korthet har kunnat antydast arten av den reflekterande, tolkande och systematiserande insats som Paulus gjorde, när han av det honom givna utgångsmaterialet formade sitt evangelium för hedningarna. Därmed lade han grunden för kristet tänkande och kristen teologi genom tiderna.

CARL-GUSTAF ANDRÉN

Tradition och förnyelse

Två principer i liturgiskt reformarbete

Alltifrån den första kristna församlingens tid har liturgin såsom form och uttryck för tillbedjan och gudsgemenskap varit en livgivande faktor i kyrkan och uppfattats såsom dess centrum. De ordningar för gudstjänstfirande som byggdes upp i de kristna församlingarna skapades med synagogans gudstjänst som bakgrund och i överensstämmelse med evangeliets innehåll. Formuleringar och ceremonier fördes vidare och blev bestämmande för det fortsatta gudstjänstfirandet. De förändringar av gudstjänsten som senare ägt rum har därför alltid haft att beakta och ta ställning till rådande och tidigare tradition.

Liturgins utformning har ofta blivit en stridsfråga, som förmått sätta sinnena i brand. Liturgiska förändringar eller diskussioner angående förändringar har väckt opposition resp. hängiven entusiasm långt före debatten om dessa frågor i nutiden. Man kan här bara erinra om bildstriden på 700-talet med dess blodiga följder. De liturgiska förändringarna under reformationstiden i Sverige var starkt bidragande orsak till den för Gustav Vasa så hotfulla dackefejden på 1540-talet. Lika laddad blev atmosfären under den liturgiska stridens tid under Johan III och situationens allvar framstår tydligt i Uppsala mötes beslut, då de församlade menade sig göra rent hus med alla liturgiska påfund för att därmed säkra freden i landet. Vid behandlingen av den liturgiska utvecklingen har denna i senare tid ofta framställts såsom en rytmisk rörelse enligt schemat: förfall — förnyelse. Drastiskt har Paul Graff givit uttryck åt denna uppfattning i orden: »die Geschichte des lutherischen Gottesdienstes ist . . . eine Geschichte seines Verfalls geworden.»¹ Förfallet representerar därvid utarmningen, de stelnade livlösa formerna, traditionen. Förnyelsen står för det rikare livgivande som förmår bryta denna tradition.

I vår tid har det liturgiska reformarbetet vuxit fram inom den liturgiska rörelse, som kallats »liturgisk förnyelse», en term som synes vara använd först omkr. 1880. Ordet förnyelse har i sig självt en nedsättande klang i förhållande till det som behöver förnyas, dvs. den rådande traditionen. Denna framstår som felaktig, föråldrad, otillfredsställande, oduglig. Förnyelse får därför ofta innebörden av en negativ värdering av traditionen och sättes i motsats till denna.

¹ P. Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands* 1, 1921, s. 15.

Det avgörande är härvid hur värderingsnormen väljes. Att hämta denna från en annan period med andra förutsättningar ger upphov till felaktiga resultat.

Förändring och förnyelse av den liturgiska traditionen har ständigt pågått i kyrkans historia. Reformatorerna vände sig mot den romerska kyrkans gudstjänst- och nattvardsuppfattning och tog ur mässritualet bort eller ville åtminstone ta bort en rad ceremonier och formuleringar, som visat sig leda till missförstånd och blivit till hinder för evangeliet. Om denna i första hand rensande reformering har använts termen »avliturgisering». Ur reformatorernas egen synpunkt torde en sådan term knappast kunna anses såsom adekvat. Dessa såg sitt arbete på det liturgiska området såsom ett positivt skapande utifrån den givna kyrkotraditionen. För senare generationer har däremot deras arbete främst uppfattats såsom ett reduceringsarbete, men i princip och praktik såg de själva det såsom ett nyskapande restaureringsarbete utifrån en tradition äldre än den som företrädades i senmedeltidens mässförmulär och övriga ritual.

1800-talets början betecknas inte sällan som »bottenläget» vad gäller den liturgiska utformningen. Också de ordningar som då tillkom är emellertid resultat av ett förnyelsearbete. De som arbetade med liturgiska frågor under 1700-talet strävade efter att förnya liturgin genom att införa en enklare, enligt deras mening renare ordning. De kämpade mot kvarlevande magiska uppfattningar, vidskepelse och ordmystik. När det gällde den svenska kyrkohandbokens revision pläderade de bl.a. för folkspråkets fullständiga genomförande och översatte därför Hosianna i nattvardsmässan. De ansåg det vara irrationellt att evangelietexten förelästes två gånger i samma gudstjänst och förlade därför dess läsande till predikstolen, eftersom evangeliet utgjorde predikotext och organiskt hörde samman med den efterföljande utläggningen. Därmed föll också gradualpsalmen bort.

Senare under 1800-talet kom utifrån bestämda bibelteologiska principer ett liturgiskt arbete att drivas inom de framväxande väckelserörelserna. Dessa kritiserade skarpt den fastställda kyrkliga gudstjänstordningen som de menade var stelnad och inbjöd till slentrianmässigt utförande. Gentemot denna tradition hävdade man dels församlingens frihet och obundenhet av fastlagda ritual dels bibelordet såsom det enda vägledande och bestämmande. Också detta arbete innebar i sitt förkastande av den rådande traditionen en strävan till gudstjänstlivets förnyelse genom en bibelenlig spontant utformad liturgi, främst i form av bön, bibelord och utläggning. Den utveckling som skett inom dessa samfund visar en tendens att kodifiera muntlig praxis i form av förslag och rekommendationer i anslutning till traditionen inom samfundet.

Som ett resultat av liturgiska rörelser inom de flesta samfund och av ett omfatt-

ande liturgiskt forskningsarbete pågår f.n. en intensiv verksamhet för förändring av gudstjänstlivet. I detta arbete kan man iakttaga spänningen mellan kravet på att visa trohet mot en förefintlig liturgisk tradition och kravet på att tillgodose behovet av nya gudstjänstformer hos människor, som lever i en värld där språk, symboler och andra uttrycksmedel snabbt förändras. Till belysning av denna problematik skall jag i fortsättningen beröra utvecklingen inom några samfund.

»Instauratio», förnyelse, är ett huvudord i konstitutionen *De sacra liturgia*, antagen av Vaticanum II år 1963.² Denna förnyelse av liturgin ingår som ett utomordentligt viktigt led i förverkligandet av konciliets målsättning att »fördjupa det kristna livet bland de troende, att till vår tids krav bättre anpassa sådana ordningar som äro underkastade förändringar», att främja allt som kan leda till de kristnas enhet liksom stärka allt som kan hjälpa människor att inlemmas i kyrkan (art 1). Den centrala ställning liturgin tillerkännes härvid sammanhänger med att det är just i liturgin — särskilt i det eukaristiska offret — som frälsningens verk tilldrager sig (art 2).

Som utgångspunkt för förnyelsearbetet understrykes att liturgin består i kraft av gudomlig instiftelse av en oföränderlig del och delar som är underkastade förändring. Dessa delar inte bara kan utan bör under tidens lopp förändras (art 21). Vad som ska räknas till den oföränderliga delen preciseras ingenstades i detalj. När det gäller eventuella förändringar an knyter konstitutionen till kyrkans tradition. I syfte att slå vakt om den sunda traditionen, »sana traditio», föreskrives i de uppställda normerna för förnyelsearbetet att enskilda delar av liturgin får förändras först efter det att grundliga teologiska, historiska och pastorala undersökningar ägt rum. Vidare understrykes att de nya formerna organiskt bör växa fram ur de bestående (art 23). Utgångspunkten för det anbefallda reformarbetet är alltså helt klar: det är den nuvarande liturgiska traditionen som skall bearbetas och förbättras. I kap. III ges mera konkreta anvisningar på förändringar inom den givna ramen, alla syftande till att göra liturgin lättare tillgänglig och förståelig för »populus christianus». De flesta av dessa förändringar har redan långt tidigare aktualiserats av den liturgiska rörelsen och i en del fall också tillämpats. Många av dessa krav går långt tillbaka i tiden och det kan vara skäl att erinra om att den omfattande reformplan som 1786 framlades av biskop Scipione Ricci vid synoden i Pistoja i Österrike innehöll flera av dessa krav. Reformplanen avvisades genom en påvebulla 1796 på grund av att den innehöll vissa heretiska uppfattningar.³

² Texten återges efter den svenska översättningen i *Katolsk dokumentation* nr 1, 1964.

³ J. A. Jungmann, *Liturgische Erneuerung zwischen Barock und Gegenwart*, *Liturgisches Jahrbuch* 1962, s. 2 ff.

Det genom konciliebeslutet igångsatta liturgiska reformarbetet har skett helt i överensstämmelse med konciliets direktiv och i anslutning till den romerska kyrkans tradition. Resultatet har bl.a. blivit ett nytt missale, som ska ersätta det föregående från 1570 och användas från 1 advent 1969. I påveskrivelsen *Missale Romanum* den 3 april 1969 understrykes särskilt den betydelse som utforskandet av de äldsta liturgiska dokumenten haft för hela revisionsarbetet.⁴

Väsentliga och ingripande förändringar har skett genom det nya missalet, främst kanske inom canonpartiet genom införande av fyra alternativa böneutformningar, bl.a. en nyskriven eukaristisk bön och återupptagande av Hippolytus' eukaristiska bön från 200-talet.⁵ Trots detta och trots den förskjutning som ägt rum mot församlingen och gemenskapsmotivet kan man konstatera att tyngdpunkten i den romerska kyrkans hittillsvarande reformarbete helt i överensstämmelse med såväl den liturgiska rörelsens program som konciliets beslut mera ligger på revision av traditionen än förnyelse av denna.

Uttalandena om gudstjänstfrågorna inom Kyrkornas världsråds generalförsamling 1968 har en helt annan karaktär än Vatikankonciliets, givetvis beroende på den helt olikartade bakgrunden: inom generalförsamlingen fanns ingen enhetlig gudstjänsttradition. I rapporten från sektion V, som behandlade Gudstjänsten i en sekulär tidsålder, påtalas differenserna mellan delegaterna i sektionen.⁶ Bland dem har funnits sådana »som finner tillbedjan och glädje i former som förändrats ytterst lite under många århundraden». Där har också funnits sådana »som ej finner de gamla formerna vara till hjälp och som gläder sig över att man nu radikalt ifrågasätter alla traditioner, inklusive religiösa» (V: 1). Rapporten konstaterar också att förnyelsen på gudstjänstens område av somliga sökes »utifrån en fördjupad förståelse av rika och ålderdomliga liturgier» av andra åter i »nya gudstjänstformer och många experiment» (V: 37). Därigenom betraktas dokumentets överväganden av sektionen själv »som utgångspunkt för det nytänkande om gudstjänsten som med nödvändighet måste ske» med tanke på gudstjänstlivets kris (V: 4), av en del uppfattad som så allvarlig att man ställt frågan: »varför överhuvudtaget gudstjänst?» (V: 1).

Rapporten använder inte termen tradition utan kontinuitet. Liksom i Vatikanconciliets konstitution talas det här om något oföränderligt och omistligt: den

⁴ En presentation av det nya missalet och kalendariet jämte översättning till franska av påveskrivelsen ges i *La documentation catholique* 1969, s. 515—539, under rubriken *La réforme liturgique*.

⁵ De nya eukaristibönerna återges och presenteras i *Gottesdienst, Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz*, 1968, 13—14, s. 97—112.

⁶ Texten återges efter den på svenska publicerade rapporten i *Dokument från Uppsala* 1968, red. av L. Thunberg, 1968.

grundläggande och oförändrade kontinuiteten i all gudstjänst är Jesus Kristus själv. Denna Kristusbundenhet är traditionen i gudstjänsten. Däremot är alla tidsbundna traditioner, som införlivats med gudstjänsten under skilda tidsepoker och kulturer möjliga att förändra. Med sitt konstaterande av att Jesus Kristus är all gudstjänsts fasta och orubbliga centrum men allt övrigt föränderligt ger rapporten ett starkt intryck av positivitet gentemot strävanden att ompröva och radikalt förnya gudstjänsten, dess former såväl som dess klädnad. Den talar också om »nya vägar» (V: 16), om sekulariseringen i positiv bemärkelse såsom »en ständig nyskapelse av kyrkans liturgiska och språkliga uttrycksmedel inom ramen för den kultur vari den lever» (V: 10), om nödvändigheten av att gudstjänsten står »i levande förbindelse med världens olika kulturer» (V: 20), om behovet av »förändringar vad gäller språk, musik, skrudar och ceremonier . . . för att göra gudstjänsten begripligare» (V: 24) och frågar om de kristnas »vedertagna symboler idag förmår förmedla andliga verkligheter» (V: 34).

De uttalanden som gjorts i rapporten från Kyrkornas världsråds generalför-samling 1968 korresponderar ganska väl med tendenserna i vad som sker i det intensiva liturgiska arbetet inom många kyrkor idag. Här kan erinras om att de lutherska kyrkorna i Tyskland (VELKD) 1957 och Lutheran Church in America 1958 var för sig antagit nya handböcker efter ett grundligt revisionsarbete.⁷ Inom anglikanska kyrkan har 1966 framlagts officiella ritualförslag som ska prövas under några år.⁸ De evangelisk-reformerta kyrkorna i det tyskspråkiga Schweiz har sedan några år tillbaka en liturgikommission som bl.a. sökt få fram förslag till nyordning av gudstjänsten.⁹ De förändringar som presenteras i dessa reformarbeten har skett mot bakgrund av liturghistoriska forskningar. Mestadels rör det sig därför om partiella korrigeringar av en äldre ceremoniell tradition.

Kyrkorna i de nordiska länderna utgör inga undantag vad gäller aktiviteten på det liturgiska området. Redan 1963 erhöll den danska folkekirken en »prøve-ritualbog». Utskottet för det liturgiska reformarbetet har i förordet till denna understrukit den kontinuitet som måste råda ifråga om gudstjänsten. De bestående värdena i traditionen har man sökt finna genom att pröva dem bibliskt och historiskt. Samtidigt har man försökt beakta vad den ekumeniska situationen kan kräva.¹⁰

År 1963 utkom också i Sverige en liturgisk handbok, nämligen Svenska missionsförbundets Handbok till den kristna församlingens tjänst. Ritualen är

⁷ Kirchenagende, 1957, och Service Book and Hymnal of the Lutheran Church in America, 1958.

⁸ Alternative services, 1966.

⁹ Se härom i EPD, Schweiz. Evang. Pressedienst 1969 nr 22 s. 1 f.

¹⁰ Forslag til Ritualbog for den danske evangelisk-lutherske folkekirke, 1965, s. 7 f.

avsedda som vägledning, eftersom varje församling har full frihet att utforma gudstjänsten så som den önskar, men handboken har liksom sina företrädare visat sig ha en starkt normerande karaktär. Den ledande principen för detta arbete kan utläsas ur uttalandet att gudstjänsten — mötet mellan Gud och församlingen — bör utformas och ske »i anslutning till det bästa i kristen gudstjänsttradition».¹¹ Helt följdriktigt finner man därför i de föreslagna ritualen material hämtat främst från den egna traditionen men också från t.ex. Didache och inte minst från svenska kyrkans handbok.

Den evangeliska kyrkan i Finland erhöll genom beslut 1968 en ny gudstjänstordning. Denna präglas av betydande alternativrikedom och varsamma förändringar av den tidigare traditionen.

Från första söndagen i advent 1969 kommer i norska kyrkan att prövas ett nytt högmässoritual i ett antal församlingar under två års tid. Det är det första resultatet från arbetet inom den norska kyrkans liturgikommisjon av 1965. Den har för sitt arbete antagit vissa riktlinjer omfattande bl.a. principerna att den ska beakta de liturgihistoriska forskningsresultaten, särskilt vad avser fornkyrkan, den lutherska reformationen och den dansk-norska traditionen samt nutida liturgiska revisionsarbeten framför allt inom de lutherska kyrkorna liksom förslag inom den norska kyrkan. Målet är att söka komma fram till ordningar och former som både ger »fullødig uttrykk for bibelsk kristendomsforståelse etter vår kirkes bekjennelse, og som kan hjelpe menigheten til øket aktiv deltagelse i liturgien og lette tilegnelsen av det innhold og liv som liturgien vil formidle».¹²

Inom svenska kyrkan har den liturgiska rörelsen alltsedan 1940-talet fått allt större inflytande. Den inspirerades då av den teologiska nyorienteringen beträffande kyrkobegreppet men hade sina rötter betydligt längre tillbaka i tiden. Kravet på att det liturgiska reformarbetet skulle ansluta till den »äkta» kyrkligt-liturgiska traditionen framför allt fornkyrkans och den evangeliskt lutherska kultraditionen under 1500- och 1600-talen hade gjorts gällande främst av biskop Uddo Ullman redan i arbetet på handboken 1894.¹³ I viss mån vann den liturgiska rörelsen officiellt erkännande genom biskopsbrevet om gudstjänstceremonierna 1952, även om dock företrädarna för de liturgiska reformsträvandena erinrades om nödvändigheten av att fasthålla vid svenska kyrkans tradition.¹⁴

¹¹ Handbok till den kristna församlingens tjänst, 1963, s. 11. Om denna handbok och dess karaktär se P.-O. Ahrén, Nattvardsgudstjänsten i Svenska missionsförbundet, 1966, s. 150 ff.

¹² Foreløbige retningslinjer for Liturgi-kommisjonen av 1965 (stencil) s. 1 f.

¹³ Kommitténs »grundsatser» presenterades av Ullman vid handboksfrågans behandling i kyrkomötet 1893. Kyrkomötets protokoll 1893 s. 534 ff.

¹⁴ Biskopsmötets yttrande angående vissa gudstjänstbruk. Se Lunds domkapitels cirkulär nr 1196, 22 april 1952 s. 1 ff.

Den liturgiska förnyelsen i svenska kyrkan har varit starkt förankrad i strävan att ge nattvarden en mera central ställning i gudstjänstfirandet och därför framför allt ägnat omsorg åt den ceremoniella utformningen av nattvardsgudstjänsten. Den ledande principen i detta liturgiska förnyelsearbete har kommit till uttryck i strävan att anknyta till äldre allmänkyrklig och därmed betryggande tradition, tidigare erkänd av kyrkan själv.

Vid kyrkomötet 1968 behandlades de liturgiska frågorna utförligt. I beredningsutskottets betänkande nr 4 ges också uttryck åt mötets principiella uppfattning i dessa frågor. Där konstateras att det »i liturgiens väsen ligger ett drag av fasthet» men att »evangeliets dynamiska karaktär förhindrar . . . att liturgien låses vid en gång för alla tider givna former». Dessa former måste i stället anpassas till och »tjäna den nu levande församlingen, så att den icke upplever ett främlingskap inför gudstjänsten och de kyrkliga handlingarna». Därmed har man i princip låtit förnyelsen innebära dels ett positivt ställningstagande till kontinuiteten/traditionen dels frihet att när församlingens behov kräver åstadkomma nya former på gudstjänstens område i anslutning till den levande traditionen.

Det reformarbete som initierades inom svenska kyrkan genom tillsättningen av 1968 års kyrkohandbokskommitté har en klar bakgrund i den tidigare utvecklingen. Några direktiv av principiell karaktär har inte givits. Däremot har kommittén själv indirekt angivit vissa riktlinjer i sin skrivelse angående den 1968 beslutade försöksverksamheten ifråga om ordningen för den allmänna gudstjänsten. Kommittén, som på riksplanet fått hand om försöksverksamheten, har tänkt sig försöken bedrivna i en första etapp »omkring bestämda avvikelser från högmässan och nattvardsgudstjänsten i dessas nuvarande, traditionella uppbyggnad» — vartill material överlämnas — och i en senare etapp omfattande »nya former för såväl nattvardsgudstjänst som predikogudstjänst».¹⁵ Därmed har man öppnat möjligheten för ett nydaningsarbete av annan art än tidigare och anknutit till den experimentverksamhet med annorlunda gudstjänstfirande som spontant brutit fram på olika håll inom kyrkan. Denna verksamhet har visat föga respekt för tidigare eller gällande liturgisk tradition i sin strävan att göra gudstjänsten förståelig och innehållsmättad för nutidsmänniskan.

Kännetecknande för de liturgiska rörelsernas förnyelsearbete har under senare tid varit anknytningen till bibeln och fornkyrkan. Inom de olika samfunden har sedan den egna bekännelsetraditionen kommit med i bilden. Detta införande av material från fornkyrkan — vilket på alla håll framhävts såsom ett allmänkyrk-

¹⁵ 1968 års kyrkohandboks kommitté. Material för försöksverksamheten 1. Januari 1969, s. 6 f.

ligt och därmed ekumeniskt drag — och andra perioder i kyrkans historia har emellertid medfört att den liturgiska förnyelsen egentligen aldrig blivit nyskapande, tvärtom kan man genomgående tala om en påtaglig rädsla för att beträda verkligt nya vägar. Vid utformningen av gudstjänstens och de kyrkliga handlingarnas ceremoniella form anknöt kyrkan ursprungligen till det som för tidens människor var levande realiteter. Vissa nya liturgiska strävanden har på samma sätt visat ett intresse för anknytning till sådant som är realiteter för dagens människor. Nutidens förändrade förhållanden erbjuder liknande, fast ännu outnyttjade, möjligheter till nyskapande arbete på liturgins område, som kan anknyta till den verklighet och de symboler som människan nu lever i. Det hittillsvarande arbetet på förändringar av liturgin har, såsom ovan framgått, snarare syftat till att åstadkomma en mera formfulländad och förbättrad tradition än att åstadkomma egentlig förnyelse. Principen förnyelse har i de flesta fall blivit underordnad principen tradition. Först under senaste tid har från flera håll framkommit ansatser att åstadkomma en jämbördig balans mellan dessa två principer, varvid förnyelsearbetet tagit sin utgångspunkt i den gudstjänstfirande församlingens registrerade behov och upplevelser utan att kräva legitimation för sina nyheter genom åberopande av äldre av kyrkan accepterad tradition.

ÅKE ANDRÉN

Missionärsvigning eller missionärssändning

»För en luthersk syn blir dopet ett grundläggande sakrament, som omfattar hela livet och är av avgörande betydelse för detta.»

*Ragnar Bring*¹

Det nu gällande ritualen för missionärsvigning har ingen högre ålder. Först genom 1920 års kyrkomöte infördes ett särskilt kapitel i den svenska kyrkohandboken om missionärsvigning.² Visserligen hade kyrkomötet redan 1874 inrättat en svenska kyrkans missionsstyrelse (SKM), vars medlemmar valdes av kyrkomötet, men dess verksamhet var icke reglerad genom någon bestämmelse i kyrkolagen utan tillhörde kyrkans frivilliga sektor. Därför bands till en början inte heller den som förrättade missionärsvigning av några fasta former.

Införandet av ett särskilt ritual för missionärsvigning i kyrkohandboken 1920 har därför principiell betydelse. Tillsammans med de nya ritualen för diakon- och diakonissvigning, som också infördes 1920, utgör detta det första exemplet på att i kyrkohandboken kunde införas ritual, som icke direkt kunde återföras på kyrkolagens föreskrifter. Å andra sidan kunde det dock hävdas, att eftersom SKM tillsattes av kyrkomötet, borde detta också fastställa hur en missionär skulle vigas.

1942 års kyrkohandbok förändrade icke principiellt ritualen för missionärsvigning, som endast lätt överarbetades. Utvecklingen hade emellertid gått vidare. Den äldre synen på missionärens kall som en livsvarig tjänst hade börjat förändras. Detta sammanhänge å ena sidan med att SKM börjat anställa och sända ut personal, som endast med viss reservation kunde klassificeras som missionärer i ordets tidigare bemärkelse men som trots detta benämndes missionärer. Å andra sidan hade också missionssituationen förändrats. Man kunde icke längre som förr tala om kristen mission bland icke kristna folk, sedan den kristna kyrkan manifesterat sig som inhemsk företeelse i praktiskt taget alla länder. De utländska missionärerna började därför mer och mer betraktas som utlånad arbetskraft, som man efter behov kunde flytta från ett kyrkligt arbete till ett annat. Detta medförde att man inte längre som tidigare ville betrakta missio-

¹ Ragnar Bring, *Dopets innebörd*. SKT-studier 4. Under redaktion av Per-Olov Åhrén. Stockholm 1968, s. 20.

² Edvard Rodhe, *Svenskt gudstjänstliv*. Uppsala 1923, s. 495 ff.

närstjänsten som ett särskilt ämbete. »Kyrkans vanliga ämbeten och tjänster innehåsa och utövas bara i olika geografiska och kulturella sammanhang.»³

Konsekvenserna av denna nya syn på missionärstjänsten drogs också i praktiken av såväl enskilda missionärer som SKM. Korttidsanställda missionsarbetare av typen byggmästare, brunnsborrare eller ingenjörer önskade ingen särskild missionärsvigning och SKM påfordrade inte heller någon sådan. I stället utarbetades ett modifierat sändningsritual att användas vid sidan om det officiellt fixerade i kyrkohandboken. Detta slog också mycket snabbt igenom. Därigenom uppstod ett egenartat läge. Det i kyrkohandboken fixerade missionärsvigningsritualet upplevdes som föråldrat och speglade en förgången syn på missionären. Det nya inom missionsstyrelsen utarbetade missionärsutsändningsritualet ägde ingen laglig ställning men började mer och mer uttränga det lagligt giltiga.

Den uppkomna situationen upplevdes också inom SKM mer och mer som ohållbar. Dåvarande missionsdirektorn Carl Gustav Diehl utarbetade därför under våren 1965 ett »utkast till yttrande om missionärstjänsten».⁴ I detta relativt omfattande aktstycke tecknas inledningsvis den historiska bakgrunden och det dagsaktuella läget. Därefter behandlas en rad principiella frågor mot bakgrund av historiska eller praktiska överväganden. Dit hör frågorna om missionärstjänsten som tjänst eller ämbete, om missionärskallelsen och om kallelse av missionärer, förhållandet mellan kallelse och vigning etc. Utredningen utmynnar i slutsatsen, att det inofficiella avskiljningsritualet såväl teoretiskt som praktiskt motsvarar det dagsaktuella missionsläget ev. med en varsam överarbetning för att göra det mindre högtidligt. Missionsdirektor Diehl rekommenderade därför att detta ritual efter översyn borde överlämnas till kyrkomötet för att i laga ordning fastställas.

Diehls »Utkast» remitterades i april 1965 till två olika instanser för yttrande, dels till SKM:s teologkommitté, som kallades till sammanträde den 10 augusti,⁵ dels till Liturgiska nämndens teologiska sektion, som tog upp frågan vid sitt redan till den 10 maj utsatta sammanträde.⁶ Den sistnämnda instansen bordlade dock frågan för gemensamt sammanträde med SKM:s teologkommitté, som av denna anledning flyttade sitt sammanträde till den 10 september.

Vid detta sammanträde⁷ beslöt man att skjuta åt sidan såväl det officiella vigningsritualet som det inofficiella avskiljningsritualet och i stället starta med dopet som bas. Med utgångspunkt i den lutherska kallelsetanken konstaterade

³ Se Diehls utkast nedan.

⁵ SKM HXX 1/65.

⁴ SKM 8/4 1965.

⁶ Prot. 10/5 1965 § 4.

⁷ Prot. 10/9 1965. Närvarande var prof. Åke Andrén ordf., prof. Bengt Sundkler, doc. Gösta Hök, doc. Carl Gustav Diehl, prod. Holger Benettsson sekr., doc. Ragnar Holte och past. Gunnar Weman.

man därför, att dopet var den enda vigningen för alla borgerliga yrken, under det att den särskilda vigningen var reserverad för förvaltningen av ord och sakrament. Därigenom blev missionärstjänsten inte längre något nytt ämbete, som krävde sin egen särskilda vigning, utan ett uppdrag, som gavs av kyrkan och kunde inkludera såväl prästämbetet som borgerliga yrken. Med denna utgångspunkt borde man därför inte räkna med någon principiell skillnad mellan långtids- eller korttidsanställd missionsarbetare. Om å andra sidan varje tjänst inom kyrkan betraktades som ett kyrkans uppdrag kunde det anses motiverat, att kyrkan samtidigt som den gav uppdraget också uttalade sin välsignelse över den som mottog uppdraget. De missionsarbetare, som skulle sändas ut, borde därför erbjudas att få delta i en välsignelseakt av något slag. Denna borde dock icke göras obligatorisk, då t.ex. frågan om lojaliteten mot den sändande och mottagande kyrkan icke behövde knytas till välsignelseakten som sådan.

Det gemensamma sammanträdet beslöt att översända sitt förslag till missionsstyrelsen för behandling med begäran att Liturgiska nämnden skulle utforma ett ritual efter den nya principiella utgångspunkten. Till ledning antydde man, att denna nya syn krävde, att ritualet inte längre kopierade prästvigningensritualet, utan att assistenterna bortföll, att handpåläggningen utfördes av den som förrättade akten i samband med välsignelsen samt att det allmänna prästadömet borde understrykas i ritualet.

Vid sitt sammanträde den 20 september beslöt Liturgiska nämnden att åta sig uppdraget att utforma ett nytt ritual för missionärsutsändning och uppdrog åt sin teologiska sektion att utarbeta en skiss till ett dylikt ritual men samtidigt härmed också göra upp en ram för andra likartade välsignelseakter.⁸ Teologiska sektionen gjorde också upp ett »Förslag till ordning vid utsändande av missionär» och dessutom ett annat för »insättande av kyrkomusiker, ungdomssekreterare, kyrkvårdar etc.» samt antydde, att dessa förslag också skulle kunna användas som utgångspunkt för konstruktionen av ritualet för kyrkoherdeinstallation. Gemensamt för dessa ritual var, att trosbekännelsen icke betraktades som en kontroll av att den som skulle utsändas resp. insättas var renlärig utan som en församlingens gemensamma lovsång med den som skulle utsändas resp. insättas. Gemensamt var också att handpåläggningen ägde rum under välsignelsen samt att inga assistenter förekom.⁹

Då Liturgiska nämnden den 8 november diskuterade teologiska sektionens förslag, var det framför allt två ting som kom i blickfältet. Det ena gällde den grundläggande utgångspunkten i dopet. Direktör Olof Hartman ifrågasatte sålunda om inte nattvarden i stället borde vara centrum, eftersom arbetet i kallel-

⁸ Prot. 20.9.65 § 6.

⁹ Prot. 26.10.65.

sen där fick sin ständiga förnyelse och mässan i sig själv kunde betraktas som en sändning in i olika tjänster samt slutligen de olika vigningarna lämpligen borde anknytas till eucharistien.¹⁰ Nämnden ändrade dock icke mening på denna punkt, då den principiellt tagit avstånd från vigningstänkandet i denna fråga och ansåg att utsändandet borde ske med dopet som grund.

Den andra frågan gällde handpåläggningen under välsignelsen. Också här kom kritiken från direktor Olof Hartman, som underströk, att handpåläggningen av ålder varit knuten till vigningen och att vigningen i sig inte var något annat än en utsändning. Han ansåg därför, att den välsignelseakt som föreslagits för missionärer, i grund och botten inte var något annat än en vigningsakt. I den efterföljande diskussionen underströk biskop Ragnar Askmark, att handpåläggningen vid välsignelsen i missionärsutsändningsritualet inte behövde ses som en vigningshandling utan kunde parallelliseras med handpåläggningen under välsignelsen i det enskilda skriftermålet och docent Ragnar Holte betonade, att avsikten med handpåläggningen under välsignelsen klart kom till uttryck genom den tidigare allokutionen.

Det avgörande skälet för den teologiska sektionen att placera en handpåläggning under välsignelsen var emellertid den nya principiella anknytningen till dopet. I dopritualet förekommer nämligen en välsignelse med handpåläggning och det är samma konstruktion, som återupprepas såväl i konfirmationen som i det enskilda skriftermålet, vilka båda har dopet som bas. Ville man nu konstruera missionärsutsändningsritualet med dopet som utgångspunkt, vore det naturligt med en handpåläggning under välsignelsen. Därigenom skulle man också klart markera, att det inte var fråga om något vigningsritual. Av denna anledning ändrade inte Liturgiska nämnden förslaget på denna punkt men återremitterade det till sin teologiska sektion för vidare bearbetning under kontakt med missionsstyrelsen.¹¹

Vid Liturgiska nämndens sammanträde den 23—24 maj 1966 presenterade teologiska sektionen ett mera genomarbetat ritual som utarbetats i samråd med missionsdirektor Diehl. Huvudstommen i förslaget var oförändrad men dess enskilda delar hade konkretiserats. Som inledande bön hade man valt Missionsdagens kollektbön för att direkt associera till kyrkans gemensamma ansvar. Som förbön för den som skulle sändas ut hade man valt den redan brukade bönen i det inofficiella utsändningsritualet, vilken sannolikt ursprungligen utarbetats av biskop Torsten Ysander, för att därmed markera anknytningen till den levande traditionen. Liturgiska nämnden accepterade båda principerna men önskade, att den sistnämnda bönen väsentligen skulle förkortas, och

¹⁰ Prot. 8.11.65 § 8.

¹¹ Prot. 8.11.65 § 8 samt 8.2.66 § 6.

gjorde en första överarbetning för att närma bönen till den nya intentionen. Så uteslöts t.ex. formuleringen »för att arbeta i fjärran land» för att starkare markera kyrkans universalitet. För övrigt överlämnades bönen för översyn till professor Karl Gustav Hildebrand. Inga assistenter medtogs utan officianten skulle läsa de tre föreslagna skriftorden, Matt. 28: 18—20, 5 Mos. 31: 7—8 och 1 Petr. 4: 10, vilket godkändes av Liturgiska nämnden. Ordföranden biskop Askmark återkom till sina tidigare framförda önskemål att ritualet borde inarbetas i högmässoritualen och en första skiss till ett sådant inarbetande uppgjordes av nämnden. Slutligen godkände nämnden det utarbetade och bearbetade ritualet i princip och remitterade det för slutlig utskrivning till SKM:s teologiska kommitté i samråd med nämndens teologiska sektion.¹²

Den 29 september behandlade SKM:s AU det remitterade förslaget och konstaterade, att intet fanns att invända däremot.¹³ Remissen gick dock vidare till SKM:s teologkommitté för granskning och yttrande. Förslaget utsändes också den 28 oktober till dess medlemmar för skriftliga kommentarer före det aviserade gemensamma sammanträdet med Liturgiska nämndens teologiska sektion.¹⁴ Då endast en av teologkommitténs medlemmar anmälde några smärre ändringsförslag och då Liturgiska nämnden önskade slutbehandla ärendet i mitten av november, ändrades teologkommitténs beslut till per capsulam-beslut.¹⁵ Till teologiska sektionens sammanträde den 14—15 november kallades därför endast missionsdirektor Diehl och biträdande missionsdirektor Benettsson som adjungerade. Efter ingående diskussion av ritualens olika moment beslöt sektionen att anmoda professor Hildebrand att överse bönerna, att låta sektionens medlemmar godkänna det slutliga ritualet per capsulam samt att slutligen översända detta ritual till SKM. Frågan om ritualens infogande i högmässan bordlades dock.¹⁶

Vid sitt sammanträde den 22 maj 1967 godkände Liturgiska nämnden det slutbearbetade förslaget och beslöt att översända det till SKM.¹⁷ Redan samma dag översändes ritualet till SKM:s teologkommittés medlemmar för yttrande före SKM:s AU:s sammanträde den 31 augusti. Från professor Sundkler inkom två kommentarer, den ena av formell art, den andra av principiell. Den senare gällde frågan om bönen över den, som skulle sändas ut, inte borde riktas till andra personen i gudomen i stället för till första. Vid arbetsutskottets sammanträde framförde biskop Helge Ljungberg tveksamhet på en rad punkter, huvudsakligen av formell art. Av mera principiell betydelse var den terminologiska

¹² Prot. 23—24.5.66 § 6.

¹³ SKM AU § 169: 15/67, SKM Styr. 29.9.66 § 301.

¹⁴ SKM HXX—1/66.

¹⁶ Prot. 14—15.11.66 § 2.

¹⁵ SKM HXX—2/66.

¹⁷ Prot. 22.5.67 § 2.

frågan om inte »missionsärsutsändning» borde ändras till »missionärssändning», en synpunkt som redan den 1 mars i privatbrev till undertecknad framförts av biskop Helge Fosseus, i båda fallen motiverad på samma sätt med den nya synen på missionen. Biskop Ljungberg ifrågasatte också om handpåläggning och välsignelse borde kombineras. Utgångspunkten för honom var, att »avskiljande, sändning eller uppdrag» snarast var att betrakta som en form av vigning och att vigningsbönen i Svenska kyrkan var »Fader vår». Under sådana förhållanden blev för honom handpåläggningen vid välsignelsen, vilken också förekom vid dopet att betrakta som ett slags liturgisk mellanform. AU beslöt därför att remittera de framförda kommentarerna till SKM:s teologkommitté för ytterligare granskning.¹⁸

Vid ett särskilt sammanträde den 5 oktober diskuterade SKM:s teologkommitté ingående de i AU framförda synpunkterna och remitterade ärendet med sina kommentarer till Liturgiska nämnden.¹⁹ Den 13 november slutbehandlades ärendet i Liturgiska nämnden. Här ändrades terminologien till »missionärssändning» av de skäl, som anförts i SKM:s AU. Förslaget att ändra bönen till andra person godkändes icke, då böner av denna typ enligt kyrkans tradition alltid riktats till Fadern²⁰ och Jesu egna ord: »Bedjen Fadern, att han må sända arbetare i sin myckna skörd» kunde anses tillämpliga i detta sammanhang.²¹ Formellt översågs ritualet än en gång och översändes på nytt till SKM. Vid sammanträde den 16 maj 1968 beslöt också SKM att förorda det framlagda förslaget men införde som en alternativ möjlighet, att assistenter skulle kunna biträda vid akten.

Vid 1968 års kyrkomöte motionerade tre medlemmar av Liturgiska nämnden, som tidigare varit med om utarbetandet av det nya missionärssändningsritualet, om att detta måtte få användas »som alternativ till det nuvarande ritualet för missionärvigning i Den svenska kyrkohandboken av år 1942 intill dess en allmän revision av kyrkohandboken ägt rum».²² Vid beredningsutskottets behandling av motionen skedde full uppslutning kring de nya intentionerna och i sitt betänkande skrev utskottet bl.a.: »Utifrån den sändande och mottagande kyrkans synvinkel uppfattar också utskottet detta förslag till ritual för missionärssändning som en meningsfullt utformad välsignelseakt, där församlingen deltar med den blivande missionären i textläsning, trosbekännelse och bön och där församlingen ger sin välsignelse åt denne genom biskopen eller den han därtill förordnat.»²³

I plenardebatten yrkade emellertid biskop Sven Silén avslag på motionen av

¹⁸ SKM AU § 169: 15/67.

¹⁹ Prot. 5.10.67.

²⁰ Prot. 13—14.10.67 § 2, R. Holte.

²¹ Ibm O. Hartman.

²² Motion nr 61, Askmark, André, Holte.

²³ Betänkande nr 5.

två skäl. Dels ansåg han, att det föreslagna ritualen icke var tillräckligt radikalt, dels önskade han, att ritualen icke skulle fastställas av Kungl. Maj:t utan tillhöra den liturgiskt fria sektorn. Sedan undertecknad i debatten givit en kortfattad översikt över ritualens tillkomst historia och den radikalt nya utgångspunkt, som låg till grund för detta ritual, återtog biskop Silén sitt första påstående och använde i stället radikaliteten som ett ytterligare argument för att ritualen icke skulle fastställas av Kungl. Maj:t. Det är intressant att se, att problemställningen från 1920 års kyrkomöte, då det första vagningsritualen genom kyrkomötets agerande infördes i kyrkohandboken, nu återkom. Mot ett betonande av den fria sektorns självständiga ställning i liturgiska frågor hävdades återigen kraven på kyrkomötets medbestämmanderätt, då det gällde missionsstyrelsens utsändande av missionärer. Flera talare underströk sålunda i den omfångsrika debatten, att vedertagen ordning för antagande av ritual borde tillämpas också i detta fall. Professor Holte anförde sålunda, att det »både för blivande missionärer, för ansvariga på missionsstyrelsen och för församlingarna — och inte minst för biskoparna, som skall förrätta akten — är önskvärt, att man har en fast ordning»²⁴ och biskop Ljungberg betonade, att det nya ritualen »bör stadfästas i vedertagna former, bl.a. för att motverka löslighet bland biskopar».²⁵ Det praktiska behovet inom missionen att snarast få ett fast ritual framhävdes också av docenten överläkare Lennart Walldén.²⁶ Ingen mer än biskop Silén yrkade i debatten avslag på utskottets hemställan och vid voteringen bifölls också denna, varför kyrkomötet i skrivelse till Konungen anhöll att det föreslagna missionärs-sändningsritualen måtte få brukas intill dess ny kyrkohandbok tagits i bruk.²⁷

Utbildningsdepartementet sände den 15 oktober kyrkomötets skrivelse om missionärs-sändningsritualen på remiss till domkapitlen. Samtliga domkapitel hade intet att invända mot den nya principiella utgångspunkten för förslaget. Däremot anslöt sig tre domkapitel till biskop Siléns synpunkter från kyrkomötet och önskade, att Kungl. Maj:t icke skulle fastställa ifrågasavarande ritual, då det i princip icke var ett alternativ till missionärsvagningsritualen utan ett nytt ritual.²⁸ Som ytterligare skäl för att ritualen icke omedelbart borde antagas anförde man också behovet av en formell överarbetning.²⁹ Remiss avgick samtidigt till kyrkohandboks-kommittén som tillstyrkte förslaget i föreliggande skick.³⁰

Med anledning av de kritiska synpunkter, som framförts av de ovan nämnda domkapitlen överlämnade kyrkoenheten ärendet till biskopsmötet för yttrande

²⁴ KM Prot. 25.9.68 s. 10.

²⁵ *Ibm.*

²⁶ *Ibm* s. 6.

²⁷ *Ibm* s. 11 samt KM skrivelse nr 11.

²⁸ Härnösand 15.1.69, Västerås 5.2.69, Luleå 5.2.69.

²⁹ Denna synpunkt framfördes även i Linköpings domkapitels remissvar 4.12.68.

³⁰ 15.1.1969.

efter samråd med kyrkohandbokskommittén. Denna behandlade ärendet vid sitt sammanträde den 24—25 april 1969 och underströk behovet av att ett nytt ritual snarast sanktioneras att brukas intill dess ny kyrkohandbok tagits i bruk samt betonade än en gång innebörden av förslaget sammankoppling av handpåläggning och välsignelse och dess utgångspunkt i dopet.³¹

Den 13.6.1969 medgav Kungl. Maj:t, att det föreslagna ritualet för missionärs-sändning får brukas som alternativ till 1942 års ritual för missionärsvigning. Därigenom har en mycket väsentlig utveckling fullbordats. 1920 års vurningstänkande har på äkta lutherskt sätt bytts ut mot ett tänkande kring dopet som kallelsens grund.

³¹ Prot. 24—25.4.69 § 5 bil. 4. Skrivelse till biskopsmötet 14.5.1969.

PER BLOCK

Kompromisser i bibelöversättningsfrågan

Den långa debatt om en ny svensk bibelöversättning, som tillförts näring bl.a. av Ragnar Brings, David Hedegårds, Johannes Lindbloms och Harald Riesenfelds provöversättningar, har med 1963 års bibelkommittés betänkande (SOU 1968: 65) fått en monumental sammanfattning, inriktad på avgörande praktiska beslut. Alla sådana beslut måste bygga på kompromisser, och bakom betänkandets resultat ligger också vitt divergerande principer. Vad som följer är en studie av hur dessa principer fogats samman.

Redan kommitténs »huvudprincip» att »till innehåll, stil och form så riktigt som möjligt återge det grekiska originalet» (s. 150) rymmer en kompromiss. Ty att samtidigt göra full rättvisa åt alla dessa krav är omöjligt; det följer med tvingande nödvändighet av vad det innebär att översätta, nämligen att inom ett nytt formsystem uttrycka vad som fått sin ursprungliga form inom ett annat. Verkliga riktlinjer för arbetet får man därför först då man genomför en prioritering mellan kraven. Detta har kommittén också gjort, och det viktigaste därvid är att innehållet överordnats formen. Detta är i själva verket det enda rimliga, så länge man förutsätter att texten fullgör sin uppgift i samma mån dess innehåll blir förstått, och på denna förutsättning bygger varje systematisk bearbetning av översättningsproblemen. Ty i den mån textens effekt bygger på formen blir översättningens uppgift en helt annan, väsentligt svårare, om inte olöslig.

Gränsen mellan innehåll och form är emellertid inte så enkel att bestämma. I gränsområdet ligger vad kommittén kallat stilen. Den tillhör formen, men inte på samma sätt som själva språkstrukturen. Det rör sig om drag, som i likhet med innehållet kan reproduceras på analogt sätt inom olika formsystem, men de är närmare bundna till det givna språkets uttryckssätt. De är också relaterade till textens innehåll och funktion. I poesi är de väsentliga, vilket gör poesi särskilt svåröversättlig. Den vikt man lägger vid dem i prosaöversättning kan sägas vara ett uttryck för i vilken grad man betraktar textens funktion som poetisk. Ju mer man gör detta, desto längre går man från prioriteringen av det rena begrepps innehållet, och desto mer komplicerad blir översättningsuppgiften.

Andra faktorer, som kan skapa problem inom »huvudprincipens» ram, är de adressater översättningen vänder sig till och de ändamål den vill tjäna. Önskan att göra sig maximalt förstådd av en viss grupp människor bör leda till att översättningen formuleras på den språknivå de är vana vid. Det avsedda ändamålet kan kräva en stil, som väljs inte för att öka begripligheten utan för att nå en

bestämd effekt. Det kan också leda till större bokstavstrohet, t.ex. när översättningen skall tjäna vetenskapligt studium.

Avvägningen mellan sådana faktorer bestämmer vilken typ, eller vilka typer, av översättning man skall göra. Kommittén har av allt att döma primärt sökt göra rättvisa åt så många som möjligt av dem i sin »kyrkobibel» (nedan förkortat KB), och vad som inte kunnat rymmas i kompromissen har fått tillgodoseas i »folkbibeln» (FB). KB skall användas till traditionell liturgisk högläsning, och av detta följer kravet att i någon mån anknyta till traditionell bibelstil. Samma version skall också fungera som »studiebibel», vilket leder till att inte bara innehållet, utan också språkliga och stilistiska egenheter i originalet skall återges. En tredje faktor är av estetisk typ men tillskrivs flera funktioner: texten skall genomgående ha vissa stilistiska kvaliteter som täthet, fåordighet och pregnans. Dessa egenskaper antas föra KB i närheten av såväl originalets som äldre översättningsstil. Kommittén hoppas också, att de skall göra texten »slitstark», lätt att fästa i minnet och ägnad att svara mot Bibelns betydelse för kulturlivet och människors religiösa liv.

Dessa tre faktorer, som vi kan kalla den traditionella, den litterala och den estetiska, konkurrerar alla mer eller mindre med kravet att språkligt mindre erfarna läsare, t.ex. skolungdom, skall begripa innehållet. Detta krav skall FB tillgodose. Dess text skall med relativt stor frihet återge originalets begrepps-innehåll på enkel, modern svenska. I och med att denna faktor brutits ut ur målsättningen för KB har spänningarna minskat inom denna målsättning. Men den är fortfarande en kompromiss. På vilket sätt söker kommittén hålla den samman?

Mest omaka förefaller kombinationen av den traditionella och den litterala faktorn. Hur kan man samtidigt återge originalets stilskiftningar och ärvd bibelstil? Kommittén svarar att den inte, som 1917 års bibel (nedan förkortat 1917), vill oorganiskt förena ett arkaiserande formsystem med en vardaglig syntax. Det senare elementet slipper man tack vare den litterala faktorn. Den innebär att översättaren skall stå fullständigt neutral till sin samtids stilmått. Han får inte binda sig för någon av dem, utan skall helt identifiera sig med de nytestamentliga författarna och söka ge uttryck åt deras personligheter och deras val av stilmedel. Därvid får han göra bruk av »svenska språkets alla tillgångar». Den ärvda bibelstilen är en av dessa tillgångar, och den skall tas i anspråk när originalet har ett motsvarande stilläge. Konkret uttryckt betyder detta, att gammaldags former får användas t.ex. där originalet har septuagintacitat, men också vid högtidliga Jesusord eller andra ställen, där innehållet har särskild helgd. Dessutom pläderar kommittén för ett relativt konservativt ordval, när det gäller religiösa facktermer eller ord som utan att vara religiösa traditionellt förknippats med bibliska situationer, t.ex. »lärjunge».

Detta är gott och väl, men man bör observera att det bara till en liten del handlar om trohet mot originalets stil. Vad septuagintacitaten beträffar, kan inslag av gammalt svenskt bibelspråk möjligen träffa den effekt originalet hade på de ursprungliga läsarna, även om svårigheten att återge sådana effekter med lagom styrka och rätt konnotationer inte får underskattas. Men i många av de fall kommittén syftar på är originalets stil inte alls särpräglad. Vad man vill återge är innehållets karaktär, som den formats av generationers upplevelser i den kristna traditionen. Här finns naturligtvis gradskillnader. Att tala om Jesu »lärjungar» är berättigat inte bara därför att en god modern synonym är nästan omöjlig att hitta; det svenska ordet är inte dött, och originalet kan sägas ha en sorts fackterm. »Örtagården» Getsemane är fortfarande någorlunda normal svenska, även om stilläget ligger över originalets. Men översätter man »detta är min lekamen» är det valda ordet mycket ovanligt (utom i skämtsamma sammanhang), medan originalet har ett fullständigt normalt uttryck, i likhet f.ö. med King James' Version (nedan förkortat KJV) och Vulgata. Det är på samma sätt med de arkaismer, som kommittén själv nyskapar, t.ex. »förväntansfullt bidar ock skapelsen» i Rom. 8: 19 och »dvaldes han på jorden» i Hebr. 8: 4. »Bidar» vill möjligen signalera ett ovanligt ord hos Paulus (apokaradokia), men absolut inte »dvaldes»; originalet säger »var». Formuleringarna efterbildar å andra sidan inte 1703 års bibel (nedan förkortat 1703), som har »creaturens högeliga åstundan» respektive »hvar han nu wore på jordene». Närmandet till »ärvd bibelstil» sker programenligt med nyformuleringar, där gammaldags uttryck används. När man frågar sig hur sambandet mellan denna nygamla bibelstil och den riktigt gamla skall tänkas, frestas man att citera Heidenstams ironiska ord om thet gamla huset, som gjordes endnu gamblare. Det väsentliga i vårt sammanhang är emellertid att vi står inför en kompromiss, och att det traditionella elementet tycks ha spelat större roll än det litterala.

Föreningen av dessa två element skulle emellertid också ske med hjälp av ett tredje, det estetiska. Den stilistiska tätheten och pregnansen skulle vara gemensam för originalet, ärvd bibelstil och KB:s text. Detta antagande kräver närmare granskning. Är äldre bibelstil alltid mer kortfattad än modernare? Och i den mån så är fallet, är den alltid pregnantare, i betydelsen estetiskt verkningsfullare? Närmar den sig originalet i samma mån den har dessa egenskaper?

Ett exempel kan belysa hur invecklade dessa frågor är. I Fil. 4: 8 förekommer en uppräknings av goda ting, som adressaterna uppmanas tänka på. KJV använder fyra ord för varje led (»whatsoever things are true»), vilket ger en mycket lång vers, men rytmisk, och, om man så vill, pregnant. Den svenska traditionen har däremot både 1703 och 1917 en kortare men, om man så vill, ojämnare form (»vad sant är, vad värdigt, vad rätt» osv.). KB följer här 1703 och 1917;

FB är ännu kortare. I följande vers är det däremot KJV som har en oöverträffad lakonism i slutklämman: »Those things, which ye have . . . seen in me, do.» Kommittén vill tydligen ha en liknande effekt i KB, släpper 1917:s »det skolen I göra» och skriver i anslutning till 1703 »gör detta». FB kan kanske sägas vara mindre pregnant med sin omflyttning »Gör vad ni av mig har lärt och mottagit, hört och sett»; men i ord räknat är denna version återigen den kortaste.

Denna otydlighet i det estetiska kriteriet framträder också när kommittén talar om äldre bibelstils förmåga att skapa bevingade ord. Ty denna förmåga kan bero mer på textens ställning i människors medvetande än på någon efterföljansvärd kvalitet i dess stil. Det kan vara helt enkelt ett svårbegripligt ordval som ger vingar åt ett uttryck, som vid Fil. 2: 6 »räknade han icke för rof». Den pregnant formen kan vidare ha skapats av ordspråket själv, icke av texten. Det heter »gå från klarhet till klarhet», men i 1703 står det »wi warde förklarade . . . ifrå then ena klarhetene til then andra» (2 Kor. 3: 18).

I den mån kommittén menar, att äldre versioner helt enkelt använder färre ord än yngre, kan emellertid påståendet ganska lätt prövas. Nedan följer några siffror om Filipperbrevet i olika engelska och svenska översättningar. I nu nämnd ordning anges ordantalet, antalet meningar och den genomsnittliga meningslängden i ord. Jämförelsen mellan de båda traditionerna, som försvåras av språkens olika byggnad, underlättas något av att jag inom parentes angett ökning eller minskning av ordmängden i förhållande till 1703 respektive KJV. Det bör observeras, att värdena för meningslängden delvis är rätt godtyckliga, då interpunktionen i äldre versioner ofta följer den grammatiska strukturen mycket dåligt, och man kan tveka om vilka tecken som är meningsskiljande. Originalets interpunktion är ju gjord i modern tid; jag har använt den av kommittén tryckta texten. Förkortningarna RAV, RSV, NEB och TEV står liksom nedan för respektive Revised Authorised Version, Revised Standard Version, New English Bible och Today's English Version.

| | | | | | | | | | |
|------------|------|------------|-----|------|------|------|------------|-----|------|
| Originalt: | 1626 | | 62 | 26,2 | KJV: | 2194 | | 83 | 26,4 |
| 1703: | 2045 | | 83 | 24,6 | RAV: | 2225 | (+ 1,4 %) | 64 | 34,8 |
| 1917: | 2417 | (+ 13,3 %) | 96 | 25,2 | RSV: | 2117 | (- 3,4 %) | 84 | 25,2 |
| KB: | 2115 | (+ 3,4 %) | 103 | 20,5 | NEB: | 2362 | (+ 7,7 %) | 98 | 24,1 |
| FB: | 2133 | (+ 4,3 %) | 120 | 17,8 | TEV: | 2663 | (+ 21,4 %) | 126 | 21,1 |

Tabellens uppgifter om ordmängden tycks bekräfta, att kommittén i detta avseende lyckats närma sig ärvd bibelstil. FB och KB står båda i ett liknande förhållande till 1703 som RAV och den traditionella RSV till KJV, i motsats till 1917 respektive de moderna NEB och TEV. Nu skulle detta kunna tolkas som om kommittén fallit offer för ett elementärt misstag och trott, att man också närmar sig originalet enbart genom att minska ordmängden. Ty de korta versio-

nerna är samtidigt exempel på gammaldags, litteral översättningsteknik. Detta skulle kunna förklara den överraskande målsättningen att samtidigt närma sig originalets och de äldre versionernas stil. Förutsätter i själva verket inte denna målsättning, att de äldre versionerna med sin bevisligen litterala teknik återgett originalet bättre än de yngre?

Så enkelt kan det dock inte ligga till, särskilt inte mot bakgrunden av vad kommittén själv anfört, bl.a. i bilagan »Fri eller ordagrann översättning». Idiomatiska översättningar tenderar visserligen att bli längre än litterala, men det är inget osvikligt samband. Tabellen upptar ett tydligt undantag: RSV är konservativ men inte extremt litteral i sin översättningsteknik, trots att den är kortast bland de upptagna engelska versionerna (jfr Nida, *Towards a Science of Translation*, s. 191). Förhållandet till 1917 är också mer sammansatt. Utredningen visar (s. 271, 288, 292) att dess mångordighet till stor del beror på lösa tillägg, medan satsstrukturen lämnats obearbetad. Tar man bort tilläggen, återstår därför en del utrymme för idiomatiska omformuleringar, utan att ordmängden behöver ökas. Ett stickprov, som redovisas i utredningen (s. 270 f.), antyder också att kommittén skulle ha lyckats med detta, åtminstone i FB. Att genomföra denna beräkning på ett större material är emellertid en vidlyftig uppgift. Nöjer man sig med spridda iakttagelser, kvarstår intrycket att kommittén trots allt offrar åt litteralismen här och var, men utan konsekvens. Den litterala och den traditionella faktorn tävlar med den estetiska och med huvudprincipen för idiomatisk översättning.

I 1 Joh. 1: 1—3 återger sålunda kommittén i likhet med 1703 bokstavligen en mycket hård konstruktion i originalet. I Fil. 1: 7 har däremot FB följt principen att undvika inskott som bryter svenskans rytm, medan KB har ett sådant inskott, som dock egendomligt nog inte heller återger originalet exakt: »ty jag bär er i mitt hjärta, alla er som liksom jag har fått del i nåden» respektive »eftersom jag bär er, er alla som med mig har del i nåden, i mitt hjärta». I Fil. 3: 18 har däremot både FB och KB fått en idiomatisk omskrivning av den konstruktion, som 1703 återger litteralt: »Ty många wandra, at hwilkom jag eder ofta sagt hafwer: men nu säger jag ock gråtandes, fiendar til Christi kors.»

Vad dessa exempel antyder är att den estetiska faktorn inte förmår fylla sin funktion som länk mellan den litterala och den traditionella. Om man följer 1703 i dess originaltrohet, kan man kanske ibland få pregnans, men det kan lika lätt bli hårda, osvenska vändningar. Talet om fasta, minnesvärda formuleringar tycks i åtskilliga fall passa bättre på FB:s nytillkomna omskrivningar. Detta kan kanske delvis förklara att FB och KB är så överraskande lika. Den estetiska faktorn pregnans har inte differentierat dem från varandra, utan fört dem samman bl.a. genom att mildra KB:s traditionalism.

Att korthetsidealet präglat också FB framgår dessutom klart av de redovisade siffrorna. Den har praktiskt taget samma ordmängd som KB, i motsats till folkbibeln par préférence, TEV, som på denna punkt skiljer sig markant från NEB. När FB gör omstruktureringar i förhållande till KB, som den långa sträckor troget följer, har det tydligen skett inom ramen för samma knappa uttrycksätt. Till detta kommer en annan omständighet. Kommittén har trots sin s. 150 givna förmaning till sig själv gjort flitigt bruk av nya meningsgränser som ett medel att öka begripligheten. Redan KB inför fler sådana än 1917 och NEB, för att inte tala om äldre versioner. FB närmar sig TEV men får genom sin ringa ordmängd ännu kortare meningar. Därmed differentieras den på denna punkt klart från KB, men texten blir ännu mer korthuggen och kärv. En ny meningsgräns är ju ofta just det adekvata sättet att återvinna originalets pregnans efter en nödvändig omformulering (jfr t.ex. hur sista ledet i 2 Kor. 3: 18 återges i 1917 och i NEB). Vad som verkligen skiljer KB från FB tycks alltså bl.a. vara arkaismer, fler ställen, där svenskans krav fått vika för originalets språkliga egenheter, och längre meningar. Den estetiska faktorn differentierar däremot inte, om den fattas som korthet eller täthet. Fattas den som tjänlighet till högläsning, effektfullhet och förmåga att stanna i minnet är det till stor del en smakfråga var man finner mest av dessa egenskaper. Många tycks anse att det är i FB, vilket möjligen hänger samman med strävan efter enkelhet och renhet i en reformerad liturgi.

Om nu KB:s arkaismer motiverats med den kyrkliga användningen men kyrkan visar sig föredra FB, och om kompromissen mellan traditionalism och litteralism är problematisk, tycks en justering av kommitténs principer ligga nära till hands. Man kunde tänka sig att stryka den traditionella faktorn ur KB:s målsättning. Konservativa kyrkoförsamlingar torde ännu länge få sina behov mer adekvat tillfredsställda genom att behålla 1917. KB kunde därefter inriktas helt på mer krävande moderna läsare, eventuellt också med studiebibelns funktion i sikte. Den återstående svårigheten vore då endast att avväga den litterala faktorn mot svenskans krav i en idiomatisk översättning. FB skulle kunna göras mer idiomatisk genom radikalare tillämpning av de principer, som ligger bakom TEV. Läsningen vid korthetsidealet kunde därvid lättas i båda fallen. Resultatet skulle bli den uppdelning i versioner, som United Bible Societies rekommenderar (jfr STK 44/1968, s. 218).

Men det finns också en helt annan möjlighet. Att FB och KB blivit så lika kan åberopas som skäl för att rätta lösningen till sist är en enda version. Den verkligt djupgående motsättningen i bibeldebatten finns mellan de uppfattningar, som dessa båda möjligheter representerar. Det är mellan dem den verkliga kompromissen måste ha skett.

Den ena uppfattningen står för en teknisk renodling av språkets olika skikt, och en önskan att i effektivitetens intresse hålla isär dem klart. Folkbibelns begriplighet får då inte störas av litterära inslag. Moderna versioner skall hållas rena från utdöende historiska element i språket. De hänvisas till avskilda reservat för traditionalismen. Översättningen skall ta steget direkt från originalet till nutiden. Synsättet har den logiska klarhetens attraktivitet och har stöd av en genomarbetad översättningsteori.

Den andra uppfattningen representerar en syn på både språket och Bibeln, där enheten och traditionens roll betonas. Man hävdar, att också ålderdomliga och ovanliga drag i språket kan och bör hållas levande, som förbindelselänkar med äldre kultur och som tillgångar för nyanserade stilformer. Att av pedagogiska eller andra skäl renodla tunna skikt av språket är då ett oting, särskilt vid översättning av Bibeln. Ty den uppfattar man som ett historiskt konstverk, utformat inte bara av de ursprungliga författarna utan också av alla de människor, som läst den, tolkat den, citerat den och översatt den. Stilkänsla och inlevelse blir då A och O vid översättningen, och den som äger detta behöver inte vara rädd för att inte bli förstådd. I utredningen formuleras tankar som dessa klarast av Karl Ragnar Gierow i bilagan »Bibelns språk och tidens». Men de torde ha legat bakom den ursprungliga målsättningen att göra en enda översättning. Att FB alls kom till måste uppfattas som en kompromiss med det andra synsättet. Men kompromissen märks i båda texterna, och det är kanske yttersta förklaringen till likheten mellan dem.

Om det sagda är riktigt, borde bibelkommitténs förslag framför allt utlösa en debatt mellan dessa två grundläggande synsätt. Vad som här anförts har snarast det första av dem till utgångspunkt. Det finns emellertid ett moment, som här knappast har berörts och som överhuvud taget försumrats i debatten, men som det andra synsättet ger större utrymme åt. Det är den konstnärlighet, som arbetar oberoende av filologiska och kommunikationstekniska regler men når sitt mål tack vare intuitiv känsla. Detta moment måste hållas isär från det slags språk- och traditionsmystik som uppträder med liknande anspråk men endast förvirrar debatten. Den verkliga konstnärligheten är outhärlig för varje bibelöversättning, som inte skall begravas i den långa raden av bortglömda utkast. Den översättning av Mark. 6: 14—29, som publiceras i detta nummer av STK, förefaller mig ge exempel på något av detta outhärliga.

BENGT HÄGGLUND

Traditionens struktur

Den del av idéhistorien, som med en av Ragnar Bring introducerad term kan kallas kristendomstolkningarnas historia, delar de metodiska förutsättningarna med en hel rad andra vetenskapsgrenar, som på ena eller andra sättet sysslar med studiet av språkliga företeelser. De synpunkter på några av traditionsforskningens förutsättningar, som framlägges i det följande, utgår från den användning av strukturbegreppet, som möter i nutida språkfilosofi.

På sätt och vis kan varje vetenskaplig utsaga sägas vara en strukturutsaga. Man avser inte att beskriva individuella föremål i deras yttre gestalt såsom sådana utan vad man i regel åsyftar är att ange deras formala struktur, deras egenskaper i relation till andra föremål och egenskaper. Även en strängt empirisk undersökning är i denna allmänna mening en strukturundersökning.¹ I en mera speciell mening användes emellertid ofta termen struktur i våra dagar som nyckelterm inom vetenskaper, där man medvetet strävar efter att arbeta fram abstrakta modeller eller generella mönster, som förmenas ligga bakom empiriska fakta av olika slag inom det område man undersöker. Mest omtalad har den s.k. strukturalismen blivit inom etnografen och närbesläktade vetenskaper, där Claude Lévi-Strauss är det mest kända namnet. Den av honom utarbetade metoden får ofta en abstrakt och konstruktiv prägel. Det är emellertid inte denna form av strukturalism, som i det följande skall sysselsätta oss, utan vissa synpunkter, som möter i språkfilosofisk användning av strukturbegreppet.

Struktur betyder egentligen byggnad, konstruktion, och man kunde därav dra slutsatsen, att en *strukturbeskrivning* skulle vara en tämligen fri konstruktion, uppförd med tillhjälp av de byggstenar, som empiriska undersökningar av olika slag kan leverera. Detta behöver emellertid inte vara fallet. Med struktur avser man väl i regel inte den »byggnad» eller »konstruktion», som vetenskapsmannen uppför, utan fastmer det inre sammanhang, som kännetecknar de företeelser, som vetenskapen beskriver. En strukturalistisk metod skulle i så fall inte behöva betyda ett uppgivande av den rena deskriptionens ideal, utan endast att undersökningen fördjupas till att avse inte bara de yttre, rent individuella egenskaperna eller de materiella företeelserna i deras oöverskådliga mångfald utan framför allt de formala egenskaperna och det inre sammanhanget.

¹ Jfr den definition av strukturbegreppet, som framlägges av *Rudolf Carnap* i *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928, s. 11—21.

Den vetenskapliga inriktningen på strukturerna verkar framför allt befogad, när det gäller utforskningen av språket, både på det lingvistiska och det semantiska planet. Den »strukturalism» som utvecklats inom språkvetenskapen har fått karaktären av en grundläggande metod, som är i vissa delar tillämpbar även inom andra vetenskaper, åtminstone inom dem, som på ena eller andra sättet sysslar med språkliga företeelser. Vad jag här syftar på är den filosofiskt orienterade strukturalism, som utvecklats i USA (Noam Chomsky, Jerrold A. Katz) och i Tyskland (Manfred Bierwisch) efter impulser från de tankegångar i språkvetenskapen som först utvecklades av fransmannen Ferdinand de Saussure (d. 1913).²

Utgångspunkten för en formulering av strukturbegreppet är undersökningen av den enskilda utsagan. Redan de fonetiska enheterna (fonemen) har en egen struktur, som inte i och för sig är given med själva ljudens yttre konkreta gestalt. Två olika ljud kan återges med samma bokstav, eller omvänt, ett och samma ljud kan återges med olika tecken. Man talar därför om en fonetisk ytstruktur och en morfonetisk djupstruktur. Den senare illustreras av de yttre konkreta språkljuden men sammanfaller inte alltid med dem.³

Går vi till utsagens syntaktiska sammanhang möter vi samma dubbelhet. Den yttre grammatiska strukturen sammanfaller inte alltid med den egentliga syntaktiska strukturen. Ett närliggande bevis för detta är att en och samma språkliga struktur i olika språk kan återges med satser som har olika grammatisk uppbyggnad. Man kan jämföra en och samma sats på tyska och på latin. Den inre relationen mellan betydelseenheter är densamma (den syntaktiska djupstrukturen) men den grammatiska formen växlar (den grammatiska ytstrukturen). Detta förhållande har ofta uppmärksammats vid jämförelser mellan den konkreta grammatiken (i ett visst språk) och det logiska sammanhanget i språket. De grammatiska och de logiska reglerna sammanfaller inte. En formulering med logiska tecken avslöjar ofta en struktur, som endast ofullständigt återges i det vanliga språkets sätt att uttrycka sig. Vi kan tala om en logisk struktur (som väl ofta sammanfaller med det som nyss kallades den syntaktiska djupstrukturen).

Som redan dessa korta antydningar visar, kan man i språket särskilja en hel serie av strukturer på olika nivåer. Utmärkande för strukturen är att den delvis

² Jfr *Jerrold J. Katz*, *The Philosophy of Language*, New York & London 1966; *Manfred Bierwisch*, *Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden* (Kursbuch 5. Hg. von H. M. Enzensberger, Frankfurt/M 1968); *Jerrold J. Katz and Jerry A. Fodor*, *The Structure of a Semantic Theory* (*The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, utg. av Fodor och Katz, Englewood Cliffs, New Jersey 1965).

³ Ett exempel, hämtat från Bierwischs framställning är följande: g i ordet König uttalas som k eller ch men är till strukturen samma ljudenhet som g i ordet Könige.

är av abstrakt natur. Man kan inte utan vidare konstatera den genom att iakttaga de fonetiska och grammatiska elementen i språket utan får nöja sig med indirekta indicier. Det är fråga om dolda strukturer, som icke desto mindre kan vara mycket påtagliga. De strukturer som ligger till grund för språket är på något sätt gemensamma, så att de utan vidare kan uppfattas av deltagarna i en språklig kommunikation.

Betydelsen i en utsaga framgår i regel först genom kombinationen av en hel serie betydelseenheter, även utanför den utsaga som tolkas. Dess relation till andra utsagor måste beaktas, för att innebörden skall bli klar. Vi kan i detta sammanhang tala om en dold semantisk struktur, som ligger bakom den grammatiska strukturen. Två satser, som är fonetiskt och grammatiskt lika, kan ha olika innebörd, beroende på att de användes i olika sammanhang. Den semantiska strukturen sammanfaller sålunda inte alltid med satsens ytstruktur.

Vad är det som gör att man överhuvud kan uppfatta den semantiska strukturen i en sats? Denna fråga kan inte slutgiltigt besvaras. Men en av de synpunkter, som framförts inom strukturalismen kan bidra till svaret.⁴ Noam Chomsky betonar, att vår språkförmåga inte består i att vi kan en lista på ord och uttryck inom ett visst språk, vilka vi sedan sätter ihop till satser, utan är en skapande förmåga. Vi är på något sätt så utrustade, att strukturerna, som bestämmer valet av ord och uttryck, finns predisponerade hos oss. Ett barn, som lär sig ett språk, kan efterhand själv bilda satser, som det aldrig förr har hört. Och i en omvänd process kan språkuttryck och satser, som uttalas, hos åhöraren framkalla de föreställningar, som är adekvata.

Det komplicerade förloppet vid användningen av språket kan schematiskt uppfattas ungefär på följande sätt:

Den tanke eller iakttagelse, som talaren vill återge, motsvaras av en viss semantisk struktur, som i sin tur framkallar en viss språkstruktur, och denna i sin tur illustreras i ett bestämt naturligt språk genom vissa ljud och ljudkombinationer. Förståendets process är den motsatta: Ljudkombinationerna aktualiserar en bestämd språkstruktur, som i sin tur bildar mönstret till och framkallar den semantiska struktur, som hos åhöraren förbindes med den beskrivna tanken eller iakttagelsen.

Nästa steg i tankegången är att — som en del strukturalister gör — anta, att det finns konkreta fysiologiska motsvarigheter till de semantiska och språkliga strukturerna, vilket skulle förklara dels den benägenhet att lära ett språk, som finns hos människan, dels också det faktum, att strukturerna är gemensamma,

⁴ *Noam Chomsky, Syntactic Structures (Janua linguarum 4), Haag 1963.*

även om språken är olika. Sådana antaganden befinner sig ännu blott på hypotesens stadium.

Vi lämnar med dessa skissartade synpunkter den lingvistiska strukturalismen för att i stället introducera strukturbegreppet på ett annat område. Den semantiska strukturen i en sats bestämmes ej alltid enbart av den närmaste kontexten utan även av ett vidare systematiskt sammanhang. Var och en som försökt sätta sig in i t.ex. en framstående tänkares författarskap, märker snart vilken betydelse det har för förståendet, att man lär känna vederbörandes grundtankar, så att man kan upptäcka sammanhanget i hans tänkande och därmed sätta in det enskilda yttrandet i dess autentiska omgivning. Ibland utgöres dessa grundtankar av ett enhetligt system, ibland utgör de en hel serie av konceptioner, som korsar varandra eller ligger vid sidan av varandra. Ifall det är fråga om teologer, är det vanligt, att det hos en och samme författare finns dels rent filosofiska tankemönster, dels teologiska tankemönster, som var för sig och tillsammans — ofta på ett komplicerat sätt — visar sig vara systembildande eller bestämmande för den semantiska strukturen i enskilda yttranden. Vi har här att göra med överordnade semantiska strukturer; vi kan beteckna dem som »systematiska strukturer» även om de inte alltid ingår i ett system.

Med »systematisk struktur» menas det tankemönster, som verkar organiserande på en större grupp av utsagor. Utsagor, som endast beskriver empiriska fakta, behöver inte vara bärare av en systematisk struktur. Men gränserna är flytande. En till synes rent empirisk utsaga kan samtidigt innehålla latent, icke empiriska strukturer. En beskrivning av en japansk trädgård kan ingå i ett buddhistiskt tankeschema. En historisk utsaga i kristna texter kan vara bärare av religiösa tankar, dvs. just av en systematisk struktur av bestämt slag.

Den systematiska strukturen är — liksom fallet var med den semantiska — i många fall latent, dvs. den framträder inte i det enskilda yttrandet utan först i en kombination av många utsagor eller i ett större betydelsesammanhang. Det är lätt att finna idéhistoriska exempel på systematiska strukturer av det slag, som här avses: den aristoteliska form — materia-betraktelsen är bestämmande för Thomas ab Aquinos tänkande; motsatsen och komplementariteten mellan lag och evangelium är genomgående i Luthers predikan; ett nytt erfarenhetsbegrepp ligger bakom pietistiska utsagor; ett nytt religionsbegrepp är organiserande för Schleiermachers teologi; en diametral motsats mellan tid och evighet är strukturbildande i Karl Barths författarskap.

Som de anförda exemplen torde visa, ger den systematiska strukturen ofta nyckeln till att förstå den semantiska strukturen i enskilda utsagor hos vederbörande författare. Den systematiska strukturen framgår emellertid inte utan

vidare av den enskilda utsagans betydelse — den är som nyss angavs latent. Detta framgår bl.a. därav att två likartade utsagor kan ha olika innebörd hos olika författare; stode de isolerade, skulle man kunna tolka dem som semantiskt likvärdiga, men därför att de ingår i helheter som sinsemellan är systematiskt olikartade, är deras verkliga semantiska struktur ej densamma.

Sammanfattar man de iakttagelser, som beskrivits i det föregående, finner man att språket genomkorsas av en hel serie strukturer på olika nivåer, från den mest elementära fonetiska ytstrukturen till den systematiska strukturen. Mot de olika strukturerna svarar olika slag av analys eller undersökning inom olika vetenskapsgrenar och utifrån olika perspektiv. Med användande av den indelningsgrund, som motiverats i det föregående, kan vi skilja mellan

- den fonetiska strukturen, som kan avse ljudens yttre form eller deras morfonetiska karaktär,
- den grammatiska strukturen, dvs. de syntaktiska yt- och djupstrukturerna,
- den semantiska strukturen, som avser uttryckens inre form, deras betydelse, samt slutligen
- den systematiska strukturen, som likaledes avser betydelsen, men i regel framträder först i ett större textsammanhang.

Bilden blir mer komplicerad, om vi tillfogar, att den semantiska strukturen i en utsaga eller den systematiska strukturen i ett komplex av utsagor i sin tur kan vara sammansatt. Komponenter från olika semantiska nivåer och från olika systematiska strukturenheter är sammanknutna i ett sinnrikt nätverk. Och trots detta följer såväl de systematiska som de semantiska strukturerna bestämda regler och refererar till gemensamma dispositioner — eller hur man skall kalla den gemensamma förmågan att reproducera strukturerna. På grund av denna förmåga kan även komplicerade strukturer, med nya kombinationer av strukturelement, uppfattas av åhörare eller läsare, även på stora tidsavstånd eller inom skilda miljöer.

Beträffande texter, som hör till kristendomens idéhistoria, kan vi på denna punkt göra en märklig iakttagelse: I dessa texter, dvs. i den kristna traditionen, skall vi finna en art av systematiska strukturer, som korsar de gängse idéstrukturerna och i många fall markant avviker från dem, i andra mycket nära ansluter sig till dem. Dessa strukturer går tillbaka till den kristna trons egna grundelement och föranleder antagandet, att vi kan räkna med en särskild struktur eller snarare serie av strukturer, som tillhör den kristna tron och utmärker den kristna traditionen såsom sådan, oberoende av vilka filosofiska eller semantiska idéelement den förbindes med.

Liksom strömmen som »med egna vågor går genom havet», går den kristna traditionens struktur genom idéhistoriens epoker, nyskapande och omgestaltande, ibland markerat självständig, ibland dold eller utslätad under andra mera tidsbetingade strukturer.

Funderar man ett ögonblick över det egendomliga faktum, att den kristna tron, som är så mångskiftande till sitt innehåll, och framgår ur ett så omfattande historiskt komplex av fakta och idéer, i sina enkla element förblivit densamma från ursprunget ända fram till våra dagar, finner man det nära till hands att antaga en gemensam struktur, som inte bara är ett mönster, som vi i efterhand kan konstatera i olika dokument, utan är en aktiv och produktiv princip, på samma sätt som de organiserande språkliga strukturerna på lägre nivåer.

Hur är denna traditionens struktur beskaffad, och hur kan man undersöka dess natur?

Båda dessa frågor är för omfattande för att kunna besvaras i detta sammanhang. Endast två synpunkter skall i korthet tillfogas:

Traditionens strukturegenskaper betingar både fasthet och rörlighet i traditionen. Vi kan ofta få ett intryck av oöverskådligt virrvarr, när vi ser ut över den kristna traditionen. Men icke desto mindre finns det förvisso ganska fasta regler för de strukturer, som är genuina. Eljest skulle inte *samma* tro kunna bevaras under så skilda villkor och i så olika miljöer.

Under fornkyrkans tid uppfattade man den äkta traditionens struktur som ett fast mönster, vilket kunde bevaras under olika yttre former och kunde skapa sig nya former, men likväl präglades av en från början given regelmässighet. Man talade om »regula fidei» eller »regula veritatis» och hänvisade till den i olika former traderade trosbekännelsen som autentiskt uttryck för denna regel. Under andra tider har man — med eller utan termen »regula fidei» — manifesterat samma fasthet i trosinnehållets struktur. Ej minst har djupgående reformer — antingen de varit traditionskritiska eller traditionsbevarande — betydtt, att elementära strukturer i traditionen, som varit dolda eller förbisedda, brutit fram med ny kraft och på en gång skapat kontinuitet med den ursprungliga traditionens struktur och gett upphov till nya uttrycksformer.

Man föreställer sig ofta, att det är de nya yttre formerna, som är nyskapande och progressiva. Men detta betraktelsesätt beror på att man endast iakttar ytstrukturen, där det utan tvivel förhåller sig så, att gamla former lägges bort och nya kommer till. Ser man utvecklingen på detta område i ett större sammanhang, skall man i regel finna, att det tvärtom är traditionen i dess ursprungliga struktur, som är på en gång något nyskapande och något bestående, inte bara så att vissa grundidéer är seglivade, utan så att traditionen har ett genomgående grundmönster, som är på en gång fast och öppet, på samma sätt som strukturen i

språket består, även om språket starkt förändras. Frånsidan av detta är, att den reform eller förändring, som avsondrar sig från traditionen och stannar vid en förnyelse av yttre former eller perifera idéer, kommer att leda till stagnation och regress. Den nya ytstrukturen förlorar rätt snart sin glans. Den är inte skapande och förnyande på samma sätt som traditionen i dess djupstruktur.

Den andra synpunkten som skall tillfogas gäller den vetenskapliga undersökningen av traditionens struktur. På samma sätt som man i en idéhistorisk tolkning utvidgar den semantiska detaljanalysen till att omfatta även en undersökning av den systematiska strukturen, kan man i en traditionshistorisk tolkning av texter ur teologihistorien undersöka, i vad mån den kristna traditionens struktur återfinnes i de undersökta texterna och i vad mån den utsatts för påverkan från olika håll. Det finns väl ingen enkel formel, efter vilken man kan genomföra en sådan strukturundersökning. Visserligen kan man förutsätta, att den genuina traditionen har ett relativt enhetligt mönster, formulerat i de klassiska urkunderna, men dels är denna struktur av mycket komplicerad natur, dels finns det många gränsfrågor, där det kan uppstå diskussion, om vad som hör till traditionens ursprungliga struktur, och vad som icke gör det. Mycket av detta är emellertid svårigheter, som traditionsforskningen delar med all texttolkning, som går längre än till registrering av de tillfälliga ytstrukturerna.

PER ERIK PERSSON

Kyrka i världen — ett ”översättnings”-problem

Till frågan om kontinuitet och förnyelse inom ekklesiologien

Sjelva termen »översättning» innehåller i sig såväl ett element av kontinuitet som ett element av förnyelse. Kontinuiteten är given med att det gäller att återge en »grundtext», något ursprungligt, och förnyelsen är given med att uppgiften består i att återge det som där möter i en ny situation, som är en annan än den ursprungliga. De teologiska vetenskapsgrenarna kan alla ses i relation till den ständigt fortgående översättningsprocess som kristendomen genom historien och i nuet kännetecknas av. De exegetiska disciplinerna bearbetar det ursprungligt givna, »urtraditionen», de historiska grenarna av teologien utforskar de i det förgångna mötande och nusituationen medbestämmande »översättningarna» och de systematiska disciplinerna arbetar med den aktuella »översättnings»-problematiken.¹ På samtliga dessa områden har Ragnar Bring i denna tidskrift bidragit med djupborrande analyser. Framför allt har de kretsat kring den paulinska tankevärlden och den lutherska reformationens kristendomstolkning samt frågan om deras relevans i nusituationen. Ett av de problemområden han icke sällan återvänt till är ekklesiologien, de — för att använda en för honom karakteristisk term — med »kyrkotanken» förbundna problemen.

På detta område kan man vid en internationell överblick iakttaga en fortgående karakteristisk accentförskjutning under 50- och 60-talen. Vad den består

¹ Därmed skulle jag vilja sätta ett frågetecken för den inom svensk teologi inte sällan mötande föreställningen att den aktuella översättningsproblematiken såsom normerande »tros-tolkning» måste avföras från de vetenskapliga uppgifterna och i stället hänföras till »kyrkan» (ett karakteristiskt uttryck för denna attityd utgör det inledande kapitlet i S. Ingebrand, *Bibeltolkningens problematik*, 1965, särskilt s. 18 ff.). En i en bestämd situation utifrån redovisade och för alla tillgängliga premisser utförd »översättning» av den kristna trons innebörd är icke mera »normativ» (och därmed »ovetenskaplig») än en bibelöversättning, som ju aldrig kan bli slutgiltig utan ständigt måste förnyas. »Norm» är och förblir »grundtexten», i detta fall urtraditionen sådan den föreligger i de kanoniska skrifterna. Men denna norm är inte något som godtyckligt sättes av systematikern, den finns där redan och fungerar som sådan inom kristendomen innan han påbörjar sitt arbete. Och »översättningsarbetet» sker under en fortgående dialog med andra översättningsförsök, där urtraditionen likaså ständigt fungerar som korrektiv. Bakom den här berörda attityden synes ligga en så vitt jag kan finna tämligen tveksam distinktion mellan »fakta» och »värderingar», som nu sätts i fråga inom andra humanistiska och samhällsvetenskapliga discipliner. Den har för teologiens del lett till att i vårt land den annars överallt i världen intensiva debatten kring de hermeneutiska problemen på ett egendomligt insulärt sätt skurits bort.

i kan utläsas av det samtalsforum för såväl konfessionella som andra teologiska traditioner, som utgöres av den ekumeniska rörelsen. Där stod från begynnelsen och inte minst sedan denna rörelses skilda grenar samlats upp i och fått sin organisatoriska form i Kyrkornas världsråd från 1948 de ekklesiologiska problemen i debattens centrum. Rådets medlemskyrkor bekände alla i en eller annan form sin tro på Kristi *ena* kyrka och problemet utgjordes av den skärande motsättningen mellan detta och det förhållande som kom till uttryck i själva beteckningen Kyrkornas världsråd, den faktiska existensen av skilda kyrkor med vitt skilda, traditionellt begrundade modeller för utformningen av vad man menade med den gemensamma termen »kyrka».

Det som därvid främst ställdes i blickpunkten var givetvis friktionen mellan de olika kyrkosyner, som kolliderade med varandra. Det komparativa studium, som blev följden av denna problemfixering, ledde väl till man lärde känna varandra närmare men betydde samtidigt ett fördjupande av skiljelinjerna genom utarbetandet av det för varje etablerad kyrkotradition säregna. En nyansats, som ledde ut ur denna återvändsgränd, kom med Faith and Order-konferensen i Lund 1952. Utgångspunkten för samtalet om »kyrkan» och »kyrkorna» togs nu ej längre i de skilda traditionerna utan i ett gemensamt bibelteologiskt arbete, centrerat kring temat »Kristus och hans kyrka».² Från den nytestamentliga kristologien (man stördes ännu inte av det av exegeterna efter hand allt starkare accentuerade påpekandet av att det i NT ges *olika* kristologier) drogs linjerna vidare till ekklesiologien, varvid föreställningen om kyrkan som »corpus Christi» spelade en ledande roll. En säregen parallell möter inom den romersk-katolska ekklesiologien under samma period. De för det nämnda ekumeniska studiearbetet ledande tankarna skisseras av Anders Nygren i uppsatsen »Corpus Christi» i den 1942 utgivna »En bok om kyrkan». Året därpå, 1943, utsände påven Pius XII en encyklika som innebar en omorientering av det dittillsvarande romersk-katolska tänkandet om kyrkan. Efter begynnelseorden bar den rubriken »Mystici corporis Christi» och dess huvudtema var just föreställningen om kyrkan som »Kristi kropp» som ett uttryck för samhörigheten av kristologi och ekklesiologi.

Det ekumeniska huvudproblemet förblir emellertid också med denna ansats splittringen mellan de olika kyrkorna och samfunden. Det teologiska tankearbetet ägnas primärt åt de mellankyrkliga friktionspunkterna. Ett symptom är att en sådan fråga som ämbetets validitet uppfattas som ett problem av första ord-

² Se A. Nygren, Kristus och hans kyrka, 1955. Nygren spelade en ledande roll i denna nyorientering, inte minst som ordförande i en av de studiekommisioner (den europeiska), som efter Lunda-konferensen bearbetade det nya studieämnet.

ningen. Ett genomgående drag är att man kan tala om »kyrkan» utan att samtidigt taga upp dess relation till »världen».

Det är på denna punkt man framför allt från 60-talets början kan iakttaga en genomgripande nyorientering. Den kan avläsas i dokumenten från de tre stora ekumeniska världskonferenser, som ingick i förberedelserna till Kyrkornas världsråds generalförsamling i Uppsala 1968.³ Två av dessa konferenser hölls 1963, året efter öppnandet av det för den romersk-katolska kyrkan revolutionerande Andra Vatikankonciliet. I Montreal samlades Faith and Order's fjärde världskonferens, där det i Lund 1952 påbörjade studiearbetet avslutades och nya frågor bröt fram. Till detta nya hörde att kritiska frågor från flera håll riktades mot den dittills självfallna ekklesiocentriska orienteringen av det ekumeniska samtalet. I flera sektionsrapporter framhölls det som nödvändigt att man som nya samtalsämnen måste ta upp också de med »första trosartikeln» givna problemen.⁴ Sedan Marcions tid har ingen kyrkosplittring ägt rum på grund av olika tolkningar av skapelsetrons innebörd. Nu ställdes en fråga i centrum som inte var något problem *mellan* kyrkorna utan i stället ett för alla kyrkor *gemensamt* problem i en sekulariserad värld, där »Gud» uppfattas som en alltmera onödigt hypotes. Man börjar se att kyrkornas huvudproblem inte består i att de sätter varandra i fråga utan däri att de själva är ifrågasatta. De befinner sig i en värld, som sätter frågetecknen för allt vad som tidigare varit självklart och oproblemiskt: »Gud», »kyrka», »gudstjänst». Med den nya blickriktningen kommer »världen» in i synfältet och inte bara »kyrkan». Om den senare kan man tala endast om man också tar med dess relation till »världen».

Den andra stora ekumeniska världskonferensen 1963 hölls i Mexico City och gällde missionens problem. Det var den första i sitt slag efter den 1961 i New Delhi slutförda integrationen mellan Kyrkornas världsråd och Internationella missionsrådet. Bakom denna utveckling låg den överallt växande insikten att »mission» inte kunde vara ett särintresse för speciellt engagerade grupper utan något som ofrånkomligt hörde samman med »kyrka» över huvud taget. »Mission» är en term som kommer av latinets »missio», »sändning», och uttrycker att kyrkan är »sänd» i världen. Men om detta är något som är oupplösligt förknippat med »kyrka» i alla dess skilda manifestationer, då är denna sändning något som inte bara skall komma till uttryck i Asien eller Afrika, utan överallt, det är — som man slagordsmässigt uttryckte saken i Mexico City — fråga om »mission

³ Se härtill vidare P. E. Persson, *Kyrkorna i världen*, 1967, s. 99 ff.

⁴ Ett väsentligt diskussionsinlägg kring detta för ekumeniken nya problemområde utgör G. Wingren, *Skapelsen — en ny problematik i Faith and Order* (i *Festskrift til Regin Prenter*, 1967, s. 118—126).

in six continents». Mindre än någonsin kan man här samtala om vad »kyrka» innebär utan att därmed också ta upp frågan om relationen till »världen».

Just »världens» problem ställdes i centrum av den tredje av de ekumeniska världskonferenser som ingick i förberedelsearbetet för Uppsala 68. Det var den expertkonferens, som samlades i Genève 1966 under temat »Kristna i vår tids tekniska och sociala omvälvningar».⁵ Här ställdes mänsklighetens ödesfrågor i dag som livsmedelsklyftan mellan i- och u-länder, de orättfärdiga handelsstrukturerna, krigshotet och revolutionsproblematiken i fokus som en utmaning till kyrkorna. Samtidigt med att de gamla banden mellan kyrka och samhälle i den västerländska världen bryts sönder genom den fortgående sekulariseringen växer i alla kyrkor i dag fram ett helt nytt ansvarstagande för de globala samhällsproblemen. »Världens» problem blir också kyrkornas.

Samma utveckling kan iakttagas i Andra Vatikankonciliet. Det var här — liksom inom Kyrkornas världsråds sammanhang — de ekklesiologiska frågorna som stod i centrum.⁶ Den rent läromässigt betydelsefullaste av de sexton konciliertexterna är den dogmatiska konstitutionen om kyrkan, »Lumen gentium». Redan i dess första paragraf möter en hänvisning till missionsbefallningen och textens uppgift säges vara att klargöra kyrkans väsen *och* dess universella sändning (»naturam missionemque universalem»). Därmed kommer nya och tidigare undanskymda drag in i bilden, den tidigare dominerande tolkningsmodellen av kyrkan som »Kristi kropp» får vika för tanken på kyrkan som »Guds folk» med dess anknytning även i GT, och lekmännens roll i kyrkans sammanhang ägnas ett helt kapitel. Det kanske mest anmärkningsvärda i konciliets arbete med de ekklesiologiska problemen är dock en annan text, som därtill är det mest omfattande av alla konciliatedokumenterna. Den var dessutom inte på något vis förberedd utan växte fram med tvingande nödvändighet under förhandlingarnas gång. Rubriken på denna text, »Kyrkan i världen av i dag» är oerhört karakteristisk.⁷ Som en egenartad parallell till rapporterna från Genève-konferensen 1966 framstår denna 1965 promulgerade konciliertext med sin ansats inte i kyrkans lärotradition utan i människors frågor och osäkerhet i en snabbt föränderlig värld.

Utrymmet tillåter ej någon exemplifiering av hur denna tendens genomgående bestämde också Kyrkornas världsråds fjärde generalförsamling i Uppsala. Det torde också vara obehövt: situationen är helt klar, den accent på »förändringen», som var så karakteristisk för Genève-konferensen 1966, kom till uttryck i

⁵ Dokumentation i A.-M. och L. Thunberg, *Kyrka, revolution, struktur*, 1966.

⁶ Jfr P. E. Persson, *Vaticanum secundum — ett ekklesiologiens koncilium* (i denna tidskrift 1966, s. 35—52).

⁷ Svensk översättning 1968 som nr 7 i *Katolsk informationstjänsts serie Katolsk dokumentation*.

temat »Se, jag gör allting nytt» och att »världens» problem stod i fokus framgår av alla de sex sektionsrapporterna.⁸

Vändningen från en »översättnings»-situation, där man kunde tala om »kyrkan» utan att samtidigt dra in frågan om dess uppgift och sändning i världen till en situation där just relationen till »världen» blir ekklesiologiens centrala problem möter emellertid inte endast inom Kyrkornas världsråd eller inom den romersk-katolska kyrkan. När Lutherska världsförbundet 1963 samlade sin fjärde generalförsamling i Helsingfors utgjordes temat av den för den lutherska traditionen centrala frågan om »rättfärdiggörelsen genom tron allena». När världsförbundet nästa gång möter upp till den för 1970 planerade femte generalförsamlingen är temat ett helt annat, nämligen »Sent into the world». Bland de föreslagna sektionsrubrikerna finner man »Responsible participation in today's society». I det förberedelsearbete, som utföres inom världsförbundets teologiska kommission, ingår bl.a. ett för lutheraner så ovant tema som »revolutionen» som teologiskt problem.⁹ Samma uppbrott från gängse positioner möter man i det elfte svenska frikyrkomötet i Örebro i mars 1969. Dess övergripande tema var »Församlingen i världen», alltså till förväxling identiskt med det centrala samtalsämne, som växte fram i Andra Vatikanconciliet.¹⁰

För frågan om relationen kyrkan/världen finns inte mycket att hämta i vedertagna dogmatiska framställningar. De paragrafer som omfattar ekklesiologien behandlar kyrkan som om den vore till för sin egen skull och inte »för världen».¹¹ Men det finns undantag. Till de helt nyskrivna avsnitten i Gustaf Auléns sjätte reviderade utgåva av *Den allmänliga kristna tron* (1965) hör paragrafen 46 med rubriken »Kyrkan och världen». Och nyorienteringen möter hos teologer som annars uppfattar sig själva som på varje punkt motsatta varandra. Ett exempel är Karl Barth och Gustaf Wingren. I band IV: 3, *Zweite Hälfte*, av sin nästan oöverskådliga »*Kirchliche Dogmatik*» behandlar Barth i paragraf 72 »*Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde*». Han kritiserar »die klassische Lehre von der Kirche» för vad han kallar »ein heiliger Egoismus»: »Dass die Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt da ist, wird in ihr überhaupt nicht sichtbar, geschweige denn, dass sie von Grund und Haus aus, wesenhaft eben für die Welt da ist.» Positivt uttrycker Barth vad han syftar

⁸ Se Dokumentation från Uppsala 68, 1968, och kommentarerna i *Allting nytt?*, 1968.

⁹ Se *Lutheran World/Lutherische Rundschau*, häfte 1, 1969, som helt ägnas detta problemområde.

¹⁰ Frikyrkomötets föredrag, resolutioner och protokoll återfinnes i *Dokument från Örebro*, 1969. Viktiga är även förberedelsevolymerna *Gemensam väg*, 1968, *Församlingen i världen*, 1969, och *Nästan vid vår dörr*, 1969.

¹¹ Jfr W. Andersen, *Die Mission als Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie* (i *Jahrbuch des Martin Luther-Bundes*, Folge 13, 1965/66).

till på följande sätt: »Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ist die von Gott in und mit ihrer Begründung in die Welt gesendete Gemeinde» och han fastslår att det här gäller ett i traditionell ekklesiologi bortglömt »kännetecken» på kyrkan, »ein äusseres Kennzeichen, das der wirklichen Gemeinde Jesu Christi unmöglich fehlen kann».¹² — I sak samma tendens — låt vara givetvis med annan begrundning — möter i Gustaf Wingrens 1960 utgivna arbete *Evangeliet och kyrkan*: »Kyrkan är den storhet, som blir till, när evangelium förkunnas i världen eller för folken. Därför regeras kyrkan helt och hållet av evangelium och därför infogas hon själv i den utåtgående rörelse av evangeliet, vilken hon uppstod ur och vilken fortsätter genom henne. Man kan inte beskriva kyrkans förhållande till Kristus, såvida man icke i den beskrivningen indrager kyrkans förhållande till världen . . . Utåtriktningen hör till hennes väsen, om denna utåtriktning förloras, förloras hennes förbindelse med *Kristus*.»¹³

Den vändning till »världen» som man genomgående kan konstatera som ett karakteristiskt drag i 60-talets »översättnings»-försök innebär en kritisk fråga till de traditionella »översättningarna» i betydelsen av de i traditionen mötande modellerna för tolkningen av vad »kyrka» innebär. Jag skall här endast ta upp tre sådana alltjämt inflytelserika modeller. Den första är den som under århundraden bestämt romersk-katolsk ekklesiologi. Själva grundschema är givet med synen på relationen nåd/natur och den därmed följande och särskilt under 1800-talets nyskolastik utarbetade förståelsen av nåden som »över-natur». Nåden ses därmed som »superadditum», ett tillägg till det naturligt givna, men också som något detta överordnat så som det övernaturliga målet, frälsningen, är överordnat den naturliga fullkomning som är möjlig genom människans naturgivna potenser. Ju mera man vill understryka nådens oförskyllda karaktär, desto mera måste man skilja den, hålla den i sär från naturen. I kyrkan möter man nåden och frälsningen, som är något annat än det man möter i »världen», på naturens plan. Ju mera man i denna schematik vill understryka »kyrkans» särart, desto mera måste man skilja den från »världen». I denna schematik kan man över huvud taget inte uttrycka en kyrkans rörelse in i världen, rörelseriktningen blir med nödvändighet den motsatta, från det »världsliga» till det »andliga», »frälsning» tenderar att bli inte »världens» räddning utan en räddning »från» världen.

Den andra modellen utgöres av den lutherska regements- eller tvårikesläran. Här tänkes »andligt» och »världsligt» inte i kategorierna över- och underordning utan vi får i stället en sidoordning. Huvudintresset är — betingat av den histo-

¹² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV*: 3, Zweite Hälfte, 1959, s. 878 och 883.

¹³ G. Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, 1960, s. 102 f. Ett exempel — bland många — på en i långa stycken parallell omorientering inom romersk-katolsk teologi är samlverket *Weltverständnis im Glauben*, hrsg. v. J. B. Metz, 2. Aufl. 1966.

riska situationen — att hålla i sär det »andliga» och det »världsliga» regementet, det »himmelska» och det »jordiska» riket, udden riktas genomgående mot varje form av sammanblandning mellan de två. Det »världsliga» måste förbli världsligt och icke »andligt», så som lagen måste hållas i sär från evangelium. Till den ena sidan föres samvetet och tron, till den andra kroppen och gärningarna. Det blir utifrån denna modell lika omöjligt som utifrån den förra att infoga tanken på kyrkan som sänd in i världen, den utgör ju det »andliga» regementet, som väl är parallellt med det »världsliga» regementet, men det förra är icke till »för» det senare. Också här går huvudtendensen ut på att understryka kyrkans »andliga» särart som något från det »världsliga» skilt.

Den tredje modellen utgöres av den föreställning om kyrkan eller — som man hellre sade — »församlingen» som den slutna gruppen av troende, som spelat en så avgörande roll t.ex. i den svenska frikyrkligheten. Också här möter vi som ett konstitutivt drag — låt vara med en annan konkret utformning — gränsdragningen mellan »församlingen» och »världen», här såsom gränsdragningen mellan två människogrupper, »Guds barn» och »världens barn», varvid de förra så långt möjligt uppfattades som lika med matrikelförsamlingen. Också här är det »andliga» ett annat »rum» än det jordiska och »världsliga».

Problemet med samtliga dessa tre tolkningsmodeller är att de alla i en av sekulariseringen präglad situation kan (miss)brukas för att ytterligare underbygga och legitimera föreställningen om religionen och därmed också kristendomen såsom en isolerad och efter hand alltmera krympande sektor av verkligheten. Detta innebär samtidigt en spiritualisering av kyrkosynen, vad »kyrka» är är något som hör hemma i gudstjänstrum av skilda slag, medan nittionio procent av de kristnas aktivitet hör hemma i ett annat »rum», nämligen »världen». Det finns så att säga inga i dessa tolkningsmodeller inbyggda hinder för ett »två-rums-tänkande», som passar väl samman med en kyrkans »ghetto»-tillvaro men som står i strid med såväl bekännelsen till Gud som Skaparen som med missionsbefallningen. De i en bestämd historisk situation nödvändiga gränsdragningarna mellan »andligt» och »världsligt» (alla tre tolkningsmodellerna kommer till i en av det kristna enhetssamhället präglad situation) kan i en annan historiskt given kontext fungera på ett sådant sätt att i sista hand skapelse och frälsning skiljes åt som om de ej hade något med varannat att göra. Samtidigt finns i alla de tre här exemplifierade traditionerna element, som pekar i motsatt riktning, men de har inte fått någon avgörande betydelse för kyrkotänkandet i dess klassiska utformning. I den katolska traditionen finns från begynnelsen ett anti-gnostiskt element, som inte minst kommer till uttryck i de ständiga försöken till synteser, senast i den säregna form denna tendens fått hos Teilhard de Chardin. I lutherdomen möter den sorgligt försummade men hos Luther själv så starkt

accentuerade tolkningen av dopet som den dagliga konformitet med den korsfäste och uppståndne, där det mest andliga och himmelska möter just i och oupplösligt förknippat med vardagsmödans slit. I de svenska frikyrkornas tradition möter ett missionsmedvetande, en gång uppfångat i termen »inre mission», som i princip innebär en gränsöverskridande tendens.

Ragnar Bring har i ett sammanhang påpekat att man i det kristna tänkandets historia möter två skilda avvägar i fråga om synen på förhållandet mellan skapelse och frälsning, dels att distinktionen dem emellan upphäves och dels att de uppfattas såsom något från vartannat skilt så att de inte har med varandra att göra.¹⁴ Mutatis mutandis gäller det i vårt sammanhang att »översätta» vad »kyrka» innebär på ett sådant sätt att två-rums-tänkandet omöjliggöres utan att man därför uppger kyrkans identitet. Därvid måste man just utifrån den grundläggande översättningsproblematiken avvisa en tendens som kan iakttagas på sina håll i den intensiva internationella diskussionen. Den tar sig uttryck i att man markerar sitt avståndstagande till den tidigare ekklesiocentriska orienteringen genom att koncentrera sig på att tala om »världen» *i stället för* att tala om »kyrkan». Men »kyrka» är något som otvetydigt föreligger i urtraditionen — låt vara redan där i situationsbestämda och därmed varierande tolkningsmodeller — och när man föredrar att tala om något annat eller att tillskriva »världen» vad som tillhör »kyrkan», då har man också uppgivit den nödvändiga översättningsuppgiften och försatt sig i en situation där det varken är fråga om kontinuitet eller förnyelse.

Kyrkan utgöres som Guds folk av människor och de lever just såsom människor inte över eller vid sidan av eller skilda från utan just *i* »världen». Gudstjänst och vardag måste på nytt knytas samman. Det problematiska med tänkandet i »två rum» är att man inte kan bryta ner skiljemuren utan att kyrkans identitet går förlorad. En antydning om vad det gäller att på ett nytt sätt ge uttryck åt kan kanske ligga i en hänvisning till Jesu ord om saltet, surdegen och ljuset. Saltet är verkligen något annat än den föda det håller friskt, jästen är inte identisk med brödet och ljuset inte med mörkret. Men denna icke-identitet kan inte uttryckas genom något slags fördelning av salt, surdeg och ljus i *ett* och föda, bröd och mörker i ett *annat* »rum» — poängen i detta bildspråk är att en sådan gränsdragning *icke* är möjlig.

¹⁴ R. Bring, Skapelse och frälsning (i Kristendomstolkningar, 1950, s. 86).

TEOLOGISK LITTERATUR

Ett nytt bidrag til Bonhoeffer-tolkningen

BENKT-ERIK BENKTSON: *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich, Calwer Verlag, Stuttgart 1967.*

Benkt-Erik Benktsons nye bok, *Christus und die Religion*, stadfester enda en gang hva mange har visst helt siden hans doktoravhandling om den naturlige teologiens problem hos Karl Barth for tyve år siden, nemlig at her har Norden fostret en skarpsindig, flittig, vel informert og bredt interessert samtidsforsker. Hans emne denne gangen setter han jo på bibliografiene over tre av det tyvende århundres teologiske forgrunnsfigurer. En ny bok han utlover vil behandle ennå en betydelig tradisjon, nemlig Heidegger og hans inflytelse på teologien. Hans innsats på samtidsforskningens område blir således etterhvert ganske betraktelig.

Benktson er en teologenes teolog — en slik størrelse som Kierkegaard gruet seg for å falle i hendene på. Teologien nå til dags har jo utviklet seg mer og mer i den retningen. En teolog analyserer en annens analyser av den tredjes oppfatning av ett eller annet emne.

Nå, om en gruppe teologer må falle i hendene på en annen teolog, så kan de knapt ønske seg noen bedre fortolker enn Benktson. Oppmerksom, omhyggelig, og omfattende er han — og objektiv, dvs. han argumenterer sine sluttsatser med god og solid basis i materialet. Han er naturligvis igjen ganske skarp i sin kritikk av Barth. Bonhoeffer blir kanskje noe forfordelt i stykket — han er jo også på en måte helten i boken.

Tillich er også bemerkelsesverdig vel behandlet. Man skulle naturligvis ha ønsket at Benktson hadde gått noe lengre i sin analyse av forholdet mellom de tre. Som det foreligger er Benktsons materiale stort sett en sammenstilling av de forskjellige punkter som de tre menn har reist når de ved visse anledninger har funnet å måtte kommentere hverandres innsats. Dette er nyttig. Men når Benktson finner at Bonhoeffers grunnsyn til en stor grad tilsvare Barths tidlige religionskritikk og har likhetspunkter med Tillichs orientering, tross at Bonhoeffer selv er kritisk mot Tillich og vender seg imot de senere Barthianske tendenser, ville det jo være naturlig å spørre om det ikke er dypere dimensjoner — for eksempel på selve forutsetningenes nivå — i forholdet mellom de tre. Benktson berører den muligheten altfor forsiktig. Han forklarer at årsaken til at Bonhoeffer ikke kan oppskatte Tillichs forsøk på å fortolke verdensutviklingen «religiöst» er at «die Wörter Religion und religiös bei ihm und bei Tillich verschiedenen Sinn haben» (s. 132). Det er gjennom Barths briller — motsetningen mellom religion og tro — som Bonhoeffer vurderer Tillichs metode. Men samtidig vender Bonhoeffer seg mot Barths «kognitive» fortolkning av åpenbaringen; for ham er åpenbaringen historisk, ontisk-«real» i sitt nærvær i den historiske Jesus Kristus og i den historiske kirke. Dette må jo nødvendigvis ha sin årsak i visse grunnleggende forskjeller i de teoretiske forutsetningene for de tre menns tanker. Bonhoeffers egen ontologi må jo i alle fall forklares.

Man undrer seg kanskje litt over hvorfor Benktson ikke har foretatt en slik analyse. Svaret ligger i hans egen beskrivelse av den teologiske tradisjon han tilhører: Det er linjen fra Söderbloms vitenskapelige religionsforskning, via Auléns teosentrisk-teologiske perspektiv, til Wingrens skapelsesdogmatiske orientering som Benktson står i spesiell avhengighet til. Dette har gitt ham dels et generelt avbalansert syn på religionsbegrepet (i stil med Tillich?), dels en instinktiv forståelse for forskjellen mellom en luthersk oppfatning av Gudsforholdet og et rendyrket åpenbaringspositivistisk syn (som Barths), og dels en uredd åpenhet for et moderne, verdensnært og realistisk teologisk perspektiv (som Bonhoeffers). Men det har ikke gitt ham synet for nødvendigheten av en rent teoretisk forutsetningsanalyse — som en nærmere tilknytning til f. ex. Nygrens og Brings filosofiske problematikk vel måtte framtvinge. Dette avspeiles da også i boken.

Benktson inndeler diskusjonen i tre avdelinger, «Christus und die mündig gewordene Welt», «Die Überwindung der Religion», og «Der Begriff des Natürlichen als Ausgangspunkt einer Ehrenrettung des Wortes Religion». Den første avdelingen består nærmest av en klargjøring av de språklige problemer som er reist i og med den pågående sekulariseringsdebatten, dvs. betydningen av slike begreper som «religion», «religiøs», «religionsløs», «verdslig», «sekularitet», »den myndige verden», etc. Den andre avdelingen behandler mer direkte Bonhoeffers religionsbegrep i sammenlikning med Tillichs og Barths. Og i den tredje avdelingen reiser Benktson spørsmålet om Bonhoeffers forhold til Barths berømte *nei* til den naturlige teologi, og finner at han på den ene side er enig med Barth i vurderingen av det menneskelige kontaktpunkt og det religiøse *a priori*, mens han på den andre siden foretar en skjerpning av begrepet «naturlig»

slik at det får applikasjon bare til en fallen, egosentrisk eksistens og ikke til hele menneskets liv sett fra skapelsens synspunkt. Bonhoeffers teologiske profil er altså klart bestemt.

Benktsons bok er et viktig bidrag til debatten over spørsmålet om ordet «religion» nå til dags må betegnes som så belastet at det ikke lenger lar seg bruke i en positiv betydning. Forfatteren er tydelig ikke villig til å besvare det spørsmålet ut fra en overflatisk betraktning av Bonhoeffers forfatterskap — slik mange av samtidens sekulariseringsteologer gjør. Han imøtegår da også skarpt den populære fortolkningen av Bonhoeffer. Med dokumentering som må bedømmes som ganske overbevisende påviser han at Bonhoeffer ikke på noen måte tilhører den gruppe som betoner menneskets emansipasjon fra all tro, dvs. den innenverdslige religionsopposisjon som gir seg utslag i egosentrisk verdianskuelse og moralrasjonalisme. Benktson finner først og fremst Bonhoeffers kristologi å være tydelig bevis mot denslags assosiasjoner. Men også Bonhoeffers religionsbegrep er anført som dokumentasjon, og Benktson må altså sies å ha bestyrket den oppfatningen at Bonhoeffers teologi i stedet for å benekte religionens plass i det myndige menneskets liv faktisk betoner en kristen forståelse av religiøs eksistens.

Nå må man naturligvis spørre om Benktson ikke har fallt for fristelsen til å overbetone det ortodokse og underbetone det radikale i Bonhoeffers tenkesett. Spørsmålet kan begrunnes ut fra diskusjonen av Bonhoeffers kristologi. Man forbauses jo noe over at Benktson vil henge så stor del av sitt argument på Bonhoeffers kristologi. Den er jo tross alt et av de mest fragmentariske elementer blant alle Bonhoeffers fragmenter. Benktson henviser til forskjellige sider av Bonhoeffers forfatterskap — til hans Gebetbuch og Salmefortolkninger såvel som til fangensksbrevene — og finner at de kris-

tologiske antydninger som er inkorporert i disse danner «ein zusammenhängendes Ganzes, eine 'Schnitzelfährte' durch das religionslose Gelände zum Ziel, an dem auch der Anfang war, dem Herzpunkt von Bonhoeffers Leben und Theologie» (s. 39). Dette kan vel forsvares; det er jo tydelig at Kristus-symbolene har sentral betydning i Bonhoeffers tanke og uttrykkssett. Men spørsmålet er imidlertid ikke bare om det finnes en kristologi hos Bonhoeffer; hovedsaken er jo hva slags kristologi det her dreier seg om. Benktson har lite å si om det emnet. Han avviser tanken på at Bonhoeffers teologi skulle representere en kristomonisme av enten ritschliansk eller barthiansk farge — ja han avviser muligheten for å beskrive Bonhoeffers teologi som kristomonisme i det hele tatt. Kristus, for Bonhoeffer, er Guds representant i verden — Gud samtidig med oss, midt iblant oss. Benktson hevder også at to-naturtanken var en selvfølgelig forutsetning for Bonhoeffers teologi (s. 38), og at kristologien i *Widerspruch und Ergebung* ikke er ny (s. 40, fotnote). Dette siste kan vel diskuteres. Man skulle tro at Benktsons sterke betoning av Bonhoeffers gammeltestamentlige orientering, hans »dype dennesidighet», hans forkjærlighet for Jesu menneskelige eksistens, og hans fortolkning av kirken som »Kristus levende i form av en forsamling» ville skurre noe i ørene på dem som er vant til å tenke seg kristologien ut fra metafysiske substans- eller naturbegreper. Det ser ut til at Benktson har vært så ivrig etter å påvise de ortodokse drag i Bonhoeffers kristologiske betoning at han ikke har innsett nødvendigheten av å analysere den omtenkning av selve kristologiens logiske struktur som Bonhoeffers tenkesett faktisk representerer. En slik analyse ville kanskje gjøre Bonhoeffer mindre akseptabel i de kretser som sverger til den tradisjonelle to-naturhypotesen, men den ville være av stor betydning for forståelsen av kristologiens mu-

ligheter som religiøs-etisk livsprinsipp i den moderne intellektuelle sammenheng. Benktson skulle ha hjulpet oss å forstå Bonhoeffer her — og ikke kutte av analysen på det punkt hvor Bonhoeffers ortodoksi kommer i dagen.

Dermed er vi framme ved det som er selve hovedsaken i Benktsons bok, nemlig Bonhoeffers religionsbegrep. Årsaken til at han ikke har kunnet gå videre i analysen av Bonhoeffers kristologi ligger vel nærmest i det faktum at han ikke har gått langt nok i analysen av Bonhoeffers religionsbegrep. Benktson påviser jo at Bonhoeffers syn var sterkt influert av Barths religionskritikk, men at han ivret etter å gå videre til en religionsløs fortolkning av sentrale teologiske begrep — en aktivitet som egentlig lå utenfor Barths dialektiske orientering. Barths åpenbaringspositivisme var derfor ikke av særlig interesse for ham. Benktson noterer også Barths anklage mot Bonhoeffer, at denne ikke visste hvordan teologiens sak burde fremmes, hvordan et program for den ikke-religiøse teologien skulle gjennomføres. Benktson har faktisk gitt Barth rett — selv om han nok påviser at det finnes en del preliminære anvisninger i Bonhoeffers bøker, som f.eks. at religionen ikke kan forstås som over- eller annenverdslighet, som individualistisk følelse, eller som pragmatisk nytteprinsipp. Han analyserer nemlig ikke selve det bonhoefferske religionsbegrepets logiske natur. Han bare beskriver Bonhoeffers teologiske to-frontstilling mot falsk dennesidighet og mot oververdslighet, definerer hans forståelse av kristenlivet som «Die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus», og forklarer for resten at både samtidsmenneskets religiøse situasjon og de sentrale teologiske begrepene mening fremsto som «problemer» for ham (ss. 76, 174 f.). Så langt han går har Benktson, etter hva jeg kan forstå, forstått Bonhoeffer rett. Men i det store og hele har

han nøyet seg med å *notere* de elementer som kunne bidra til forståelsen av Bonhoeffers oppfattning av religionens vesen. Jeg tenker for eksempel på begrepet «Inanspruchnahme»; det gir jo et visst innblikk i Bonhoeffers syn på selve den religiøse eksistensens natur. Benktson bruker det bare som grunnlag for å forklare at Bonhoeffers forhold til verden er forskjellig fra det syn som forfektes av de radikale sekularistene i samtiden — og den observasjonen er jo unektelig riktig, selvom den vel forekommer noe triviell på det nåværende stadium i Bonhoeffer-tolkningen.

Det er naturligvis mulig at Bonhoeffer selv ikke nådde særlig langt i forståelsen av det radikale religionsbegrepet. Hans argumentering mot Seebergs fortolkning av det religiøse *a priori*, som Benktson også nevner (ss. 169 f.), viser jo en tydelig tendens til en nokså overflatisk dialektisk posisjon i spørsmålet om den «naturlige religion». Bonhoeffers måte å avgrense sin oppfattning av religionsbegrepet både i forhold til Seebergs «idealisme» og Barths åpenbaringspositivisme etablerer i virkeligheten ikke et nytt metodologisk alternativ. Hans posisjon er, når alt kommer til alt, ikke vesentlig forskjellig fra Barths — bare at Bonhoeffers betoning framstår som en slags skapelsespositivisme og ikke som Barths åpenbaringspositivisme legger vekten på det kognitive, Guds gjerning, men på det ontiske, Guds virkelighet («being») blant oss. Denne logiske likheten mellom Bonhoeffer og Barth har Benktson ikke villet betone. Han hevder at selvom de to er i det vesentlige enige når det gjelder vurderingen av den vertikale linjen i religionsbegrepet — gudsforholdet basert på et menneskelig anknypningspunkt — så er de totalt forskjellige i synet på den horisontale linjen, spørsmålet om den naturlige religion, bruken av «mulighetsbegrepet», osv. Ser man imidlertid nærmere på hva Benktson anfører som grunnlag for denne

forskjellen, så finner man ganske enkelt det faktum at Barth setter opp en kvalitativ *distanse* mellom Gud og menneske, skaper og skapelse, mens Bonhoeffer i stedet taler om den Gud som er *nær*, i sine bud og i sitt evangelium (s. 186). Det er dette som gjør spørsmålet om religionens mulighet logisk irrelevant for Bonhoeffer.

Men er dette hele forskjellen mellom Barth og Bonhoeffer? Er det ikke også andre dimensjoner i Bonhoeffers teologiske metode? Når Bonhoeffer sier at Barth er uklar om hvordan forholdet mellom menneskets religiøse «Akt» og Guds «Glaubensakt» skal kunne tenkes slik at de ikke faller fra hverandre i to vesensforskjellige sfærer, eller slik at hverken Guds «subjektivitet» eller menneskets «Existenzbetoffenheit» er opphevet (s. 194), er han ikke egentlig på sporet etter noe mere enn å betone skapelses-symbolikkens — og spesielt inkarnasjons-symbollets — teologiske suverenitet? Man må vel i alle fall spørre om ikke Bonhoeffers teologiske betoning er et *resultat* av en grunnleggende omtolkning av selve religionens vesen — eksplisitt eller implisitt — og så foreta en logisk analyse av denne eventuelle omtolkning av religionsbegrepet før man tar spranget inn i Bonhoeffers teologiske symbolikk og setter hans syn i kontrast til andre teologiske alternativer. Kanskje foreligger det ingen slik fundamental religionsfilosofisk omtolkning i Bonhoeffers tankeverden. Kanskje de mer radikale teologene i samtiden tar feil når de gjør anknypning til slike tendenser i Bonhoeffers forfatterskap. Benktsons bok synes å forutsette dette, men den forutsetningen bør nok prøves.

Bonhoeffer-tolkningen bør altså fortsettes, selvom Benktson som sagt har bidratt betydelig til saken.

Thor Hall

KJELL OVE NILSSON, *SIMUL. Das Miteinander Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 17. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, tryckt i Lund, 1966.*

Kjell Ove Nilssons gradualavhandling i Lund 1966 behandlar ett tema, som till att börja med verkar mycket färskt och därför också stimulerande. Ju längre man läser i den digra avhandlingen på 457 trycksidor, inklusive utförliga register, desto mer upptäcker man emellertid, att temat behandlats tidigare, ja, att det t.o.m. kan sägas vara ett i bästa mening allmänt teologiskt tema med rötter ända ner i den gammalkyrkliga teologien, som här utvecklas.

Grundfrågan är förhållandet mellan gudomligt och mänskligt hos den tyske reformatorn. Att Luther påverkats av eller i varje fall delvis kan förstås utifrån den gamla kyrkans teologiska tankestruktur har i Sverige framhållits av bl.a. Gustaf Aulén. Ett flertal kontinentala lutherforskare ställer sig dock avvisande till denna historietolkning. Man menar bl.a. att kyrkofädernas teologi i motsats till Luthers är bestämd av ontologiska kategorier, hämtade från den grekiska filosofien. I stället vill man karakterisera Luthers tankekategorier som personalistiska eller existentialistiska.

Nilssons avhandling har sitt värde först och främst däri, att den klart och ingående redovisar den användning sådana termer som *communicatio idiomatum* och *cooperatio naturae* har hos Luther. Vi har här en bred och övertygande forskningsinsats, som är värd stor beundran.

Avhandlingens tre huvudkapitel omslutes av ett inledande avsnitt, behandlande dels tolkningen av andligt och världsligt i modern lutherforskning, dels förhållandet gudomligt — mänskligt som principiellt problem, samt ett avslutande avsnitt om Luthers

»inkarnatoriska etik», behandlande dels den kristne som medborgare i två rikena, dels den kristne som död och uppståndna med Kristus.

Kapitel I behandlar skapelsen och gärningarna under temat »Gnade und Zorn». Kapitel II behandlar temat »Rechtfertigung und Sünde» utifrån Luthers syn på Jesu gärning. Kapitel III slutligen tar upp temat »Gesetz und Evangelium» eller kyrkan och gärningarna. I samtliga tre kapitel är det genomgående temat, även markerat i kapitelt rubrikerna, »ein simul von Göttlichem und Menschlichem».

Sammanfattningsvis kan man säga, att dispositionen vill understryka författarens grundtanke att Luthers hela tänkande kan förstås utifrån det lilla ordet »simul». Den simultaneitet som det här är fråga om är dock inte enbart den ontologiska samtidigheten mellan Kristi två naturer utan — förutom detta — också en existentiell och temporär bestämning.

Avhandlingstemat är dogmatiskt, men genomförandet visar goda prov på författarens förmåga att föra ner resonemanget på ett rent etiskt plan. Han rör sig alltså på gränsen mellan dogmatik och etik, ett farligt och äventyrligt ingenmansland, som gör läsningen både spännande och givande.

Vad beträffar materialbehandlingen visar författaren god kännedom om luthertexterna och har dessutom redovisat en omfattande beläsenhet i fråga om sekundärlitteraturen. Diskussionen i notapparaten med andra lutherforskare har ibland svällt ut onödigt mycket. Överhuvudtaget skulle avhandlingens ha vunnit på ett stringentare framställningssätt. Det verkligt nya och intressanta, som författaren har att säga hade utan tvekan kunnat få större effekt på läsaren, ifall bokens omfång krympts ned till hälften.

Att i detalj redogöra för avhandlingens innehåll och slutsatser låter sig inte göras i en kort recension. Så mycket kan emellertid

sägas, att det »inkarnatoriska» i Luthers teologi starkt framhålles. Med detta förstår författaren allt sådant, varigenom Gud i sitt handlande manifesteras på något sätt. Gud och människa kan inte tänkas som två motsatta poler, helt enkelt därför att Gud är människans skapare och uppehållare och därför närvarande i sitt skapade verk. Närvaron är emellertid inte okomplicerad. Gud är vrede och nåd. Människan upplever därför Gud helt olika, beroende på arten av hennes viljeinriktning i förhållande till Guds vilja. Människans gärningar kan då enligt detta sätt att tänka inte betraktas som något, som människan, i motsats till Gud, gör. Å andra sidan, menar författaren, kan inte heller Guds gärning eller det gudomliga betraktas som något fjärran från och abstraherat från människan och hennes gärning. Den vulgära uppfattningen av Luthers teologi som en teologi utan etiska aspekter är en grov missuppfattning, som beror därpå att man inte förstår det »inkarnatoriska» dimensionen i Luthers termer.

Och dock, är det inte så, att Luther själv här skulden till den vrångbild man ofta har av hans tänkande? Ingen tvekan råder om att författaren i sina bemödanden att explicera Luther med eftervärldens välvilliga ögon kommer hans intentioner närmare än de populära vrångbilderna. Å andra sidan kan man inte frigöra sig från en känsla av att författaren med hjälp av det lilla ordet simul som ett slags trollformel i Luthers tänkande, som utan tvekan rymmer många spänningar, sökt efter syntetiserande ansatser, som Luther själv varit helt omedveten om. Ur rent historisk synpunkt torde det väl med skäl kunna antagas att just vad beträffar synen på gärningarna har Luther under olika perioder av sitt liv lagt accenten litet olika. Kampen mot svärmarna utgör här ett bra exempel. Om uppgörelsen med Rom hade lett till de reformatoriska huvudskrifternas många preciseringar av trons pri-

mat, så ledde uppgörelsen med svärmarnas spiritualism till en precisering av gärningarnas innebörd, som i viktiga avseenden utgör modifieringar av tidigare i stridens hetta utslungade, tillspetsade, formuleringar. En viss försiktighet i fråga om systematiserande syntetiseringar är därför på sin plats, när man skall karakterisera Luther utan hänsynstagande till olika perioder i hans tänkande. Den försiktigheten saknar man ofta i svensk lutherforskning, och Nilssons avhandling utgör inget undantag.

En annan omständighet, som bidrar till att man hos Luther kan förvänta sig en — av Nilsson föga beaktad — flerdimensionell tankestruktur, är det förhållandet att Luther i stor utsträckning är bibelutläggare. Och eftersom ju bibeltexterna rymmer en rad olika tankestrukturer och Luther ju inte är någon utläggare med historiskt-kritiskt sinne är det ofrånkomligt, att hans tänkande rymmer en rad tankar, som till synes oförmedlat står vid sidan av varandra i hans teologi.

Det är därför meningslöst att ta ställning i den pågående debatten huruvida Luthers tankestruktur är ontologisk eller personalistisk. Båda tendenserna finns där. Men att helt blunda för de spänningar, som därmed uppstår inom Luther själv, är givetvis inte möjligt för den som gör anspråk på att ge en historiskt riktig beskrivning av Luthers teologi.

Dessa kritiska randanmärkningar till Nilssons avhandling bör emellertid balanseras med ett klart uttalande av dess förtjänster. Bäst är utan tvekan det tredje kapitlet om lag och evangelium. Vi möter här ett kraftigt framtonande av Luthers »Freiheit zur Welt», som har sin förutsättning i bundenheten vid Gud, i trons passiva mottagande av Guds nåd och gärningarnas aktivitet, varigenom tron tar gestalt och blir något helt annat än quietism. Avhandlingens slutord om »die Doppelheit, die Gleichzeitigkeit, das Ineinander von Passivität und Aktivität,

von Göttlichem und Menschlichem» är, om inte ett genomgående, så dock ett viktigt tema i Luthers teologi, värt att uppmärksammas.

David Löfgren

TAGE ALMER, *Offerkravet och de mänskliga rättigheterna*. CWK Gleerup, Lund, tr. i Hässleholm, 1967.

TAGE ALMER, *Linné om Skaparen*. CWK Gleerup, Lund, tr. i Hässleholm, 1968.

I båda böckerna möter oss en författare av en inte alldeles vanlig typ, en beläst iakttagare, intresserad av både problemen och ödesskickelserna hos några av mänsklighetens verkligt stora gestalter. Den förra av dessa böcker är en analys, illustrerad av mänskliga öden, av det offerkrav, som sällan uttalat i politiska sammanhang dock aldrig kan skiljas från de förmåner, som kommer till uttryck i de nu av Förenta Nationerna antagna Mänskliga rättigheterna. Många påpekanden här är av stort värde. Grundläggande därvid är den ofta blott flyktigt berörda synpunkten, att vägen fram till dessa »rättigheter» har varit en offerväg och att deras hävdande för framtiden inte kan ske utan nya offer. Därmed är också sagt, att de ej får fattas som abstrakta möjligheter, att så bruka som i vissa lägen kan vara nyttigt, utan bör uppfattas som en allmänmänsklig grundlag, som med vakenhet och kraft måste värnas och uppehållas. I vårt land har redan under 1200-talet »rättigheterna» kommit till uttryck. Om villkoret för deras upprätthållande har ett mycket viktigt uttalande gjorts av en amerikansk sociolog: man »måste offra ett nuvarande gott för ett kommande». Det är i stor utsträckning det problemet förf. vill se löst efter kristna linjer. Även om förf:s disposition lider av oklarhet, har han likväl i denna viktiga fråga framfört vägande synpunkter.

Linné hör utan tvekan till de numera genom forskningen bäst kända svenskarna. Hårtill har väsentligen bidragit Svenska Linné-Sällskapets årsskriftsserie. Men också många större specialarbeten har under senare år utgivits. Till dem hör den fullständiga upplagan av *Nemesis Divina*. Texten är här för första gången helt korrekt och utgåvan är försedd med kommentar och personförteckning. Almers skrift berör inte genomgående vad Linné har sagt om Skaparen eller rättare om Gud under de skilda namn, som Linné brukar. Att Linnés tro i stort sett faller inom det, som enligt gammal tradition räknas tillhöra första artikeln, är känt. Men nyanserna är verkligen många. Almer har ej förmått att till det som sagts i ämnet lägga något förut okänt. För Linnés gudsnamn har tidigare redogörelse givits. Förutom dem som man finner tillhöra första artikels område — de flesta — kommer också sådana namn Ens Entium, Varelsernas Väsen, Rex, Konung, och Vindex, Hämnare. På svenska har Linné rätt ofta det bibliska Herren men också den Nådige Guden och Hälsones Gud.

Almer skriver emellertid, s. 46: »Hos Linné existerar icke något teodicéproblem.» Hur Linné har tagit ställning till detta problem, som för honom är väsentligt, har jag visat i min ak. avh. *Carl von Linnés religiösa åskådning*, 1926, ss. 45—47, 149—160, i boken *Ur Linnés tankevärld och religiösa liv*, 1932, ss. 31—35, i flera kortare undersökningar och uppsatser och i min senast utgivna större skrift om Linné, *Carl von Linné, Geniets kamp för klarhet*, Sthlm 1964, ss. 184—198, 201—206. I ingen recension av någon av mina skrifter om Linnés åskådning har förekommit ett ord till kritik av min behandling av teodicéproblemet hos Linné. Det är tråkigt, att behöva dröja vid detta men det förefaller i detta fall att vara nödvändigt. Till dem, som helt accepterade min ståndpunkt också i den här be-

rörda frågan, hörde Nathan Söderblom, som hade infunnit sig vid min disputation, och där tog till orda av intresse för ämnet. Jag kände på förhand hans ståndpunkt, då han, med den generositet, som var honom egen, hade haft ett givande och uppmuntrande samtal med mig före disputationen. Han hade under åren som professor vid flera tillfällen studerat *Nemesis Divina* i manuskriptet på Universitetsbiblioteket. Den som kän-

ner hans skrifter vet också, hur utomordentligt han har skrivit just om teodicén.

Vad jag här har berört innebär ej att jag ifrågasätter värdet av Almers bok som en första allmän introduktion till kannedomen om väsentliga sidor hos Linné. Oklarheter förekommer, onödiga exkurser också. Särskilt betydande är den inte. Dispositionen lämnar en del övrigt att önska.

Elis Malmeström

DISKUSSIONSINLÄGG

»DEN ÄDELBLÅ PARLÖREN?» — ETT GENMÅLE

En central religionsfilosofisk fråga är vad slags mening man ska tillskriva religiösa utsagor — särskilt utsagor om Gud. Av speciellt intresse är naturligtvis att undersöka huruvida sådana utsagor kan visas vara besläktade med utsagor som vi i vardagstänkandet och i vetenskapen betecknar som meningsfulla i betydelsen empiriskt prövbara.

I min uppsats »Att säga det utesägliga» försöker jag utveckla en hypotes om gudsutsagorna hos mystikerna (i fortsättningen kallar jag dessa gudsutsagor för *g*-utsagor), som kan sammanfattas i följande punkter:

1. *G*-utsagorna är härledda ur vissa upplevelser som mystikerna haft. Eller mera exakt: *G*-utsagorna är härledda ur satser som beskriver vissa upplevelser som mystikerna haft.

Vissa *g*-utsagor härleds ur »kognitiva upplevelser»:

Från ett upplevelseinnehåll sluter man sig till ett objekt som *svarar mot* detta innehåll.

Andra *g*-utsagor härleds ur känsloupplevelser:

Man sluter sig från en känsloupplevelse till något som är *orsak till* denna känsloupplevelse.

2. *G*-utsagorna uttrycks i ett metaforiskt språk. Det innebär att det råder ett analogiskt förhållande mellan dessa utsagors bokstavliga mening (= empiriskt prövbara innehåll) och de påståenden som mystikerna vill uttrycka med dessa utsagor.

Docent Furbergs kritik

Meningsbegreppet

Den första punkten i Furbergs kritik (STK 1969, h. 1, s. 56 ff.) gäller meningsbegreppet. Efter att ha gjort en rad meningsteoretiska distinktioner kommer Furberg fram till att de svårigheter som jag påstås råka in i sammanhänger med att jag accepterar den logiska positivismens meningspostulat, som enligt Furberg skulle vara helt ohållbart.

I denna kritik förbiser Furberg att jag överhuvud inte tar ställning till den logiska positivismens meningspostulat. Mitt enda intresse i detta sammanhang är att undersöka hur *g*-utsagorna förhåller sig till ett visst meningsbegrepp — oavsett om detta begrepp fångar det väsentliga i det vanliga

meningsbegreppet eller inte. Det är möjligt att de logiska positivisternas meningsbegrepp är för snävt, men den omständigheten har ingen relevans för min undersökning. Det förhållandet, att detta meningsbegrepp står i centrum för en stor del av den religionsfilosofiska debatten idag, kan också motivera mitt sätt att nalkas frågan om ords och satsers mening i religiöst språk.

Metaforteorin

Furberg kritiserar min bestämning och användning av analogibegreppet. Särskilt ifrågasätter Furberg om man med mitt begrepp »isomorf analogi» kan uttömma betydelsen av exempelvis satsen »Gud är vår fader» där fader antas ha en isomorfanalog betydelse. Furberg försöker visa att isomorfin (a) inte är nödvändigt villkor, (b) inte är ett tillräckligt villkor för att ge satsen sitt specifika innehåll. Det motexempel, med vilket Furberg söker visa (a), visar något som jag aldrig velat ifrågasätta nämligen att olika personer kan lägga olika innebörd i de religiösa utsagorna. Jag vill inte heller bestrida att isomorfin skulle vara ett otillräckligt innehåll i g-utsagorna. I själva verket framhåller jag uttryckligen att g-utsagorna har en viss semantisk öppenhet. »De (g-utsagorna) fungerar som antydan i bestämd riktning: vad utsagan exakt säger är omöjligt att avgöra» (s. 183).

Vad jag vill säga om »egenskapsanalogin» torde vara klart av det första exemplet som jag anför: ordet »upplyst», använt i olika betydelser. Däremot medger jag, att exemplet psykologiskt beskrivbart beteende — psykisk disposition för beteendet är oklart och kan missförstås. Även om det vore möjligt att vidare utföra framställningen av exemplet så, att det belyste vad det är avsett att belysa, är jag mest benägen för att byta ut det mot ett bättre. Men min framställning om »egenskapsanalogin» varken står eller faller med detta andra exempel.

Furberg hävdar att den logiska positivis-

mens meningsteori vimlar av oklarheter. Mitt begrepp »bokstavlig mening» som går tillbaka på de logiska empiristernas meningsbegrepp blir därför också oklart. Den för min metaforlära väsentliga distinktionen mellan bokstavlig och överförd betydelse skulle likaledes bli oklar.

Som jag framhållit ovan ansluter jag mig inte till den logiska positivismens meningsteori. Jag använder bara denna teori som en *stipulativ* definition av ett meningsbegrepp som det kan vara intressant att tillämpa just på g-utsagor. Med den utgångspunkten blir Furbergs kritik på denna punkt irrelevant.

Mystikernas slutledning

Jag ställer frågan vad predikatet »enhet» i mystikernas upplevelse av enhet egentligen hänför sig till. Enligt den första versionen av Furbergs inlägg, som fungerade som inofficiell stridsskrift i befordringsärende i Uppsala, måste det rätta svaret vara att enheten är ett predikat hos upplevelsens föremål och inte, som jag hävdar, hos upplevelsen själv. Furberg menar, att det mycket väl skulle kunna vara så att Gud själv är föremålet för upplevelsen. Därmed skulle min idé om en slutledning från upplevelsen till ett tänkt upphov till denna upplevelse »gå över styr».

Furbergs tanke förefaller mig helt orimlig av det enkla skälet, att om de egenskaper som mystikerna i sina upplevelser tillägger Gud oproblematiskt är att uppfatta som verkliga egenskaper hos Gud, så skulle redan av dessa upplevelsers existens följa att Gud existerade.

Man måste skilja mellan en upplevelse som en mental akt, en upplevelse som ett upplevelseinnehåll och ett ev. objekt som grund för upplevelsen. När jag talar om enhet hos upplevelsen avser jag upplevelsens innehåll — inte den mentala akten eller det ev. objektet. I den religiösa utsagan, i vilken mystikern tolkar sin upplevelse, övergår

han emellertid ofta genom en slutledning från upplevelseinnehållet till en antagen grund för denna — Gud.

Furberg har i den version, som publicerats i STK, på denna punkt ändrat sin beskyllning mot mig. Jag skall nu enligt honom aningslöst utesluta möjligheten att den Gud som mystikerna säger sig ha upplevt är ett intentionalt objekt. Av kommentarerna som jag ovan gjort torde framgå, att det just är det intentionala objektet för mystikernas upplevelser (och tolkningar av sina upplevelser) som jag är intresserad av i min uppsats.

Den hypotes, som jag i uppsatsen diskuterar, vill ge en möjlig förklaring av sambandet mellan innehållet i den mystiska upplevelsen och mystikernas g-utsagor (utsagor om Gud som ett intentionalt objekt för vissa upplevelser och upplevelsetolkningar). Det kan hända, att jag i min korta uppsats inte tillräckligt lyckats klargöra det mycket komplicerade förhållandet mellan mystikernas upplevelsesbeskrivningar och deras på dessa byggda g-utsagor. Furbergs magistrala gissningar tillåter sig i varje fall otillåtna förenklingar av materialet.

Låt mig bara peka på följande förhållanden. Många mystiker rapporterar samstämmigt, att upplevelsen utmärkts av identitet, i vilken de ej skilt upplevelsen såsom akt, upplevelsens subjekt samt upplevelsens innehåll och (intentionala) objekt. Detta åtskilljande sker först i återerinjering med dess tolkning av upplevelsens innebörd. Gud som intentionalt *objekt* för den mystiska upplevelsen är alltså nogta taget något i efterhand föreställt. Det är dessa föreställningar i efterhand som jag är intresserad av. Enligt min uppfattning ger många mystikers rapporter ett intressant material för en undersökning av ett möjligt logiskt samband mellan deras beskrivningar av den mystiska upplevelsens innehåll och deras utsagor om den Gud som de anser sig ha upplevt.

Om allmänbegreppet

Furbergs kritik av mitt förslag att uppfatta ett allmänbegrepp som en hypotes drabbar endast den förkortade formulering som jag använder i uppsatsen. Jag erkänner, att denna är missvisande. Vad jag vill säga kan klargöras med följande exempel. Tag satsen: »vi ser ett rött hus.» Denna sats kan uppfattas som en hypotetisk förklaring av vår varseblivning av ett föremål X. Denna hypotetiska förklaring bekräftas genom experiment som visar, att samtliga som varseblir X tolkar varseblivningen på samma sätt. I förklaringen ingår som en del bl.a. begreppet röd, dvs. en logisk konstruktion av konstanta varseblivningsmoment. Den sats, i vilken vi kan översätta detta begrepps innebörd, utgör sålunda en del av den hypotetiska förklaring, som bekräftas genom uppvisande av konsensus.

Docent Furbergs inlägg är i hög grad bestämt av hans delvis exklusiva Oxfordfilosofi. Det kunde i och för sig varit intressant med en kommentar från en sådan filosofisk ståndpunkt. Jag beklagar bara, att hans filosofiska och mindre filosofiska engagemang förlett honom att byta ut diskussion mot magistralt raljanteri.

Hans Hof

TILL FRÅGAN OM BIBELÖVERSÄTTNINGENS STIL

Man borde väl kunna enas om att bibelöversättning är en alltför allvarlig sak för att överlämnas åt enbart teologer och språkmän. Än författare då? Det är ont om goda stilister, och varje författare vill ju dessutom helst skriva något eget och vårda sin egen stil. Professionella översättare är däremot vana vid att tolka inte bara texten utan också originalets speciella stilart. Vore det inte bäst att överlämna uppgiften åt dem, ge dem råmaterialet till en översättning samt mycket

tid och pengar. Sedan kunde en expertkommitté få produkten på remiss, varefter en enda verkligt bevärad, kunnig och omutlig person skulle få träffa det slutliga avgörandet.

Vad jag här bifogar får tas för vad det är: ett amatörarbete, ett försök att med hjälp av grundtexten och ett halvt dussin översättningar ge en subjektiv tolkning av Markus' ord och människan Markus i en något moderniserad version. Det har intresserat några av mina lärda vänner i Lund, det kanske kan intressera en större läsekrets. Jag skulle tro, att många sådana försök borde göras, innan man fattar ett beslut i en så viktig fråga.

Markus 6, 14—29:

Och kung Herodes fick höra talas om honom, ty hans namn hade blivit känt. Man sade, att han var full av kraft, därför att han var Johannes Döparen, som hade stått upp från de döda. Andra menade, att han var Elias eller en profet som de andra profeterna. När nu Herodes hörde detta, tänkte han: »Det är Johannes, han som jag lät halshugga, han har stått upp från de döda.» Det var nämligen så, att han, Herodes, hade låtit sitt folk gripa Johannes och sätta honom i fängelse för Herodias' skull, hans bror Filippus' kvinna, som han hade gift sig med. För Johannes hade sagt till Herodes:

»Du har inte rätt att äga din brors kvinna!» Därför var Herodias ond på honom och ville döda honom, men hon kunde inte, därför att Herodes var rädd för Johannes. Han visste, att det var en rättfärdig och helig man, och han skyddade honom och hörde gärna på honom och tänkte mycket på vad han sade.

Men tillfället kom en dag, när Herodes firade sin födelsedag tillsammans med sina stormän och krigsherrar och de främsta i Galiléen. När då Herodias' egen dotter kom in och dansade, och kungen och hans gäster blev förtjusta i henne, så sade kungen till flickan: »Vad du än ber mig om, så skall jag ge dig det, om det så vore halva mitt rike.» Och detta svor han på. Då gick hon ut och frågade sin mor: »Vad skall jag be kungen om?» Hon svarade: »Johannes Döparens huvud.» Hon sprang in till kungen och sade: »Jag vill, att du genast ger mig Johannes Döparens huvud på ett fat!» Och kungen blev mycket bedrövad men ville inte säga nej till henne, eftersom han hade svurit och gästerna hade hört det, och därför skickade han bödeln att hämta hans huvud. Han gick och halshögge honom i fängelset och gav hans huvud på ett fat till flickan, och hon gav det åt sin mor. Och när lärjungarna fick veta detta, så kom de och tog hans kropp och lade den i graven.

Nils Nielsen