

RAGNAR BRING

Bibeln och den historiska forskningen

Att bibeln kan läsas på många sätt, erfar vi ständigt; det finns många olika tolkningar av bibeln. Det vi nu syftar på är att man kan behandla innehållet i bibeln på helt olika sätt rent principiellt. Samme person kan gå till den med helt olikartade frågor; han kan fråga, vad dess innehåll betyder och hur den skall förstås rent historiskt sett, när och hur olika partier därav uppkommit, och han kan fråga, vad den innebär, betraktad såsom ett Guds Ord, med giltighet alltså nu.¹

Man kan fråga, hur dessa tvenne sätt att nalkas bibeln förhåller sig till varandra. Motsäger och utesluter de varandra, eller kan de stå samman och på något sätt samverka?

Det angivna problemet är gammalt. Det har aktualiserats av den moderna historiska forskningsmetodens genombrott, och det har irriterats av att denna stundom färgats av en positivistisk verklighetssyn. Genom en sådan färgning av den historiska forskningsmetoden synes det vara omöjligt att förstå bibeln såsom Guds Ord.

Inom modern tysk teologi har tendensen att se en skillnad mellan bibeln i dess betydelse för oss och den historiska fakticiteten av det som berättas däri kommit att i hög grad domineras av R. Bultmanns åskådning. Och man har av dem som yttrar sig om bibelns betydelse ofta krävt ett ställningstagande till Bultmann. Därvid har man kunnat bli blind för att också andra frågeställningar kan ha betydelse och eventuellt göra Bultmanns väg till blott ett bland många lösningsförsök. Bultmanns avmytologiseringsprogram och den existentiala interpretationen utgör väl ett försök att lösa problemen, men det är varken det enda eller det klarast genomförda försöket; det leder till betydande historiska och systematisk-teologiska svårigheter.

Man får också ta hänsyn till att det inom tysk teologi framkommit ett helt annat systematiskt-exegetiskt tänkande i och med Pannenberg's arbeten. Denne har ibland uppfattats såsom ett stöd för traditionell teologi, men faktiskt har han accepterat modern, radikal historiekritik så långt, att man frågat, om han inte förs in i motsägelser, då han bejakar vissa dogmatiska teser. Medan han avvisar

¹ Jfr Bring, *Bibeln såsom Guds Ord* (Sv. teol. kv.-skr. 1961, sid 1 ff.). Jfr också Bring, *Die Bibel als historisches Dokument und als das Wort Gottes*. (Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Fr. Müller. 1966.)

berättelserna om jungfrufödelsen såsom legender, synes han helt acceptera tanken på Jesu uppståndelse; han fattar denna såsom ett historiskt faktum. All särskild tolkning från trons sida avvisas. All skillnad mellan en »historia sacra» och vanlig, profan historia avvisas. Tron grundar sig, menar han, på enkla historiska fakta, inte på någon särskild tolkning av dessa. Han framför en historiesyn, där NT fattas såsom nyckeln till förståelse av all historia, då detta föregriper de yttersta tingen, vari all historia mynnar ut.²

I det följande skall inte Bultmanns och Pannenberg's tänkesätt diskuteras — enligt vår mening synes dessa i sista hand inte innehålla tillfredsställande lösningar på de här behandlade problemen. Vid ett försök att lösa dessa problem måste man söka få klarhet i hur de bibliska skrifterna kan ha aktuell betydelse för oss (såsom ett evangeliskt budskap eller såsom en lag som meddelar Guds vilja), om de visas vara tidshistoriskt betingade och måste förstås historiskt.³ Man kan fråga: är det över huvud möjligt att finna Guds Ord i skrifter, som har historisk karaktär? Kan en tro på vad bibeln förkunnar stå samman med vår kunskap om de bibliska skrifternas historiska art, och hur är detta i så fall möjligt? Då dessas framställning synes sammanhänga med den världsbild som då rådde men som vi lämnat, hur kan bibelns skrifter då alltså ha full relevans för oss? Blir den väg som Bultmann gått — alltså avmytologiseringens och den existentiala interpretationens — till sist nödvändig, eller finnas andra vägar att på en gång fatta bibeln såsom Guds Ord och som historiskt betingade skrifter? Och vad innebär en objektiv, historisk forskningsmetod, då det gäller bibeln?

Man kan åskådliggöra det berörda problemet genom att gå till den tyske teolog, vilkens namn man ofta förbinder med den historiska metodens genombrott i Tyskland, nämligen *S. Semler*.

Semler ville aldrig skriva en Jesu historia. Detta berodde på att han menade, att denna historia var en historia »för oss» och att den var något som Gud anordnat för vår salighet. Därför skulle Jesu historia förlora sin mening och innebörd om den utlades som en rent yttre historia. Kristi historia hör, menar Semler, tillsammans med *vår* historia. I motsats till Reimarus, som ville ha de bibliska skrifterna betraktade och behandlade blott såsom andra historiska dokument, ville Semler grundlägga en bibelutläggning som innebär tillämpandet av

² Jfr Bengt Hägglund, *Kristologi och historia* (Svensk teologisk kvartalskrift 1965, sid. 76—91) samt Dens., *Sekuleringsteologi och tvårikeslära* (Sv. teol. kvartalskrift, 1968, sid. 84—95). Jfr också Rafael Gyllenberg, *Rudolf Bultmanns teologi* (Finsk teol. tidskrift 1966, nr 4), där Gyllenberg refererar och kommenterar Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, 1966.

³ Jfr Bring, *Det tidsbestämda och det evigt giltiga i bibelns ord och bud* (Sv. teol. kvartalskr. 1959, sid. 21 ff.).

det bibliska budskapet på nutiden.⁴ Man kan belysa de svårigheter, som detta ledde till genom att hänvisa till »ackommodationsteorien». Striden för och emot denna teori kunde erbjuda exempel på sammanblandningen mellan bibeln, betraktad som en historisk urkund, och bibeln, fattad som Guds Ord, riktat till oss i denna tid. Intresset att antaga, att Jesus anpassat (»ackommoderat») sig till sin tids föreställningar, vittnar ju om att man sett bibeln som ett ord med för oss ständigt giltiga sanningar. Man har velat skilja mellan en tidsbunden klädnad och ett evigt förblivande innehåll i bibeln. Denna intention är tydlig, också då sättet att genomföra den kan synas naiv. Under tider, då upplysningstidens idéer bestämt den teologiska forskningen, har man gärna talat om »kristendomens väsen» såsom eviga, fixerbara idéer, t.ex. Gud, dygd och odödlighet, eller, såsom senare hos A. von Harnack, om Jesu enkla lära om Gud såsom fadern och människosjälens oändliga värde. Det intresse som framdrivit utformningen av idéen om kristendomens väsen har varit känslan av att kristendomen inte kan vara bunden vid tidshistoriskt bestämda former. Detta för emellertid med sig stora svårigheter. Det ligger nära till hands att i det historiskt givna materialet inläsa tankar, som är aktuella en viss tid, och så å ena sidan göra den historiska undersökningen förfång och å andra sidan i längden beröva en religiös betraktelse av bibeln dess levande art. Den blir lätt falskeligen betraktad som en nu relevant lära eller lag, fast i själva verket senare tiders idéer inlästs i den. Med det perspektiv som nutida exegetisk forskning givit oss är det t.ex. helt tydligt, att man inom den liberala teologien inläst det humanitetsideal, som utbildades under 1800-talet, i de nytestamentliga skrifterna. Också den bedömning som den Gamla kyrkans teologi fått i Harnacks »Lehrbuch der Dogmengeschichte» bär otvivelaktigt prägeln av de ideal, som var förhärskande i vissa kretsar den tid då arbetet skrevs. Det är också tydligt, att man vid sekelskiftet i bibeln läst in senare kongregationalistiska tankar, då man velat beskriva dess syn på församlingarna i nytestamentlig tid.

När den religionshistoriska skolan (i Tyskland Reitzenstein och Bousset, i Sverige G. Wetter) medvetet avkopplade alla tankar på att göra Nya Testamentet till bärare av en för nutiden användbar förkunnelse och med vanliga historiska metoder undersökte bibeln (varvid denna betraktades som en religionsurkund bland andra), innebar detta ett metodiskt framsteg, hur mycket än de resultat man då kom till kan visas vara föråldrade nu. Skolans materiella fel var väl det, att den kom att överskatta det hellenistiska inflytandet i bibeln; senare exegetik har ju kunnat visa, att t.ex. Johannesskrifterna förstås långt bättre genom judiska källor än genom de hellenistiska mysteriereligionerna. Däremot

⁴ Jfr G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritische Theologie, s. 201 f.

betydde den ett metodiskt framsteg genom att undvika sammanblandningen med sådana aspekter som gavs genom att bibeln med nödvändighet tänktes föra fram ett i vår tid tillämbart budskap eller nu omedelbart gällande lagregler. Genom att bortse från frågan, om det är möjligt (eller *hur* det är möjligt) att nu tro på bibeln, kunde denna skolas representanter konsekvent tillämpa vanliga historiska metoder. Att dess resultat inte blivit bestående, är ett öde som den delar med mycken annan forskning. — Beklagligt kan synas, att resultatet av denna skolas åskådning stundom blev, att tanken på bibeln som Guds Ord helt syntes omöjlig. Detta behöver dock inte ligga i det metodiska greppet, varmed materialet undersöktes.

Hur viktigt det är att undvika att inläsa i texterna moderna tankar och att bedöma deras innehåll från nu aktuella meningar, har nu också blivit tydligt, då detta börjat ske från ett helt annat håll än det kristna, nämligen från det anti-kristna, positivistiska hållet. För att ta ett exempel: ett apologetiskt försök att förklara berättelserna om Jesu uppståndelse innebär att söka göra dessa antagbara från vanlig historisk utgångspunkt, vilket torde vara vanskligt; ett positivistiskt försök att förklara texterna, så att man, med utgångspunkt från att allt tal om Gud och uppståndelse är orimligt, vill söka förklara berättelserna om uppståndelsen såsom innehållande legender, kan emellertid betyda ett våld mot dessa texter. I båda fallen tar man sin utgångspunkt vid behandlingen av texterna i en *modern* betraktelse och låter inte i första rummet texterna tolkas så, som de står där, och bedömas med hjälp av samtidiga eller tidigare texter av kristet eller judiskt innehåll.

Svårigheten, som möter vid utläggningen av texterna, har tidigare varit den, att man försökt förbinda resultaten av den historiskt-vetenskapliga undersökningen av texterna med tron på den absoluta historiska sanningen av deras innehåll. Vanskligheten i detta har kommit i dagen, när resultaten av den historiska undersökningen har ifrågasatt skriftens bokstavliga sanning. Också naturvetenskapens resultat har det visat sig vara svårt att förbinda med innehållet i bibeln, om detta uppfattas såsom framställande fakta i vanlig mening. Man har varit inställd på att undvika ett dubbelt sanningsbegrepp, och under upplysningstiden hade man ingen möjlighet att ge uttryck åt tanken, att det religiösa språkets egenart och bibeln budskap kunde ligga på ett annat plan än naturvetenskapliga och historiska resultat.

Om man nu emellertid inser, att det är en skillnad mellan att läsa bibeln som en uppbyggelsebok och studera den som en historisk urkund, måste man ge akt på att en historisk undersökning av bibeln eller delar därav inte bara innebär att forska efter och framställa vissa tidshistoriska drag och omständigheter, vilka kan hjälpa oss att se och förstå vad som står i bibeln. *En historisk undersökning*

av bibeln går mycket längre än till formella ting, långt djupare än till dess språk och miljö. Den innefattar också en undersökning av själva åskådningen, själva tänkesättet i skilda delar av de bibliska skrifterna. Till en historisk undersökning hör exempelvis en framställning av huru Paulus förstår lag och tro, rättfärdighet genom tro och Kristi verk och uppståndelse. Man kan och måste historiskt söka analysera och återge t.ex. Pauli åskådning överhuvud, liksom den grundsyn som ligger bakom vart och ett av evangelierna. Det är en viktig uppgift för den historisk-systematiska teologien att utföra en sådan undersökning. Den har att så skarpt som möjligt söka fixera det säregna för åskådningen i bibliska skrifter, lämpligen mot bakgrund av en annan åskådning, t.ex. ett judisk-fariseiskt eller i vissa fall ett hellenistiskt, resp., gnostiskt tänkande.

Denna systematisk-historiska undersökning utgår alltså från en annan inställning och andra problem än då man frågar efter sin egen och andras frälsning eller då man i en viss tro söker djupare svar på innebörden och konsekvenserna i livet av det kristna hoppet. I detta sistnämnda fall ställer man sig liksom in i frälsningshistorien, förutsätter möjligheten av ett Guds handlande och söker tolka dettas innebörd och betydelse för det närvarande. Sådana frågor kan ingen historieforskning ställa; den kan inte utgå från Guds handlande utan måste hålla sig till människors i dokumenten betygade tankar och tro. Men sådana frågor är likväl av allra största vikt och kan aldrig göras överflödiga av någon forskning. En viss tendens därtill har emellertid framkommit inom religionsforskningen liksom inom allmän historieforskning.

Semler hade, trots sitt försök att förbinda tron på bibeln som trosföremål och som historieurkund, velat förstå förnuftet såsom en kunskapsfunktion och icke såsom ett bestämt kunskapsinnehåll. I och med naturvetenskapernas herravälde i det allmänna kulturlivet har emellertid tendensen vuxit sig stark att uppfatta dessa såsom ledande till en konkret världsåskådning av ateistisk art. Historieforskningen har inte helt kunnat undgå att skjuta i förgrunden en positivistisk-materialistisk världsåskådning såsom en förutsättning för *varje* undersökning. En positivistiskt-materialistisk världsåskådning kan emellertid redan av det skälet omöjligt göras identisk med ett vetenskapligt metodiskt arbete, att ingen världsåskådning över huvud kan uppträda med anspråk på att representera ett slutgiltigt vetenskapligt resultat. Vetenskapen måste nämligen alltid röra sig framåt och eftersträva nya resultat. Bakom en världsåskådning ligger emellertid alltid vissa emotionella faktorer dolda; den förutsätter ett personligt ställningstagande. Faktiskt förefaller det likväl som om även historieforskningen under sin framväxt kommit att lida av en viss *positivistisk förträngning*. Man har haft en benägenhet att se på sådant, som nu förefaller vara självklart, som vore det definitivt och absolut. Uppfattningen av Jesu under t.ex. har länge berett forskningen svårig-

heter. Man kan möjligen med hjälp av kritiskt-historiska metoder nå det resultatet, att vissa partier av bibeln betecknas såsom legender. Men varje försök i denna riktning måste göras under klar insikt om att man likväl aldrig kan absolutifiera resultaten av en positivistisk världsåskådning. Grunden till att se vissa partier av bibeln såsom legender måste med andra ord i så fall vara av textkritisk art, men inte föranledda av en nutida världsåskådning. Framför allt har bibelns berättelser om Jesu uppståndelse en annan bakgrund än en positivistisk verklighetsbetraktelse. Man räknar i bibeln med en kommande tidsålder, vilken för en positivistisk verklighetssyn saknar varje mening.

Vi sammanfattar nu de olika sätten att tolka bibeln så, att vi skiljer mellan 1) en rent historisk undersökning därav (vartill även hör en systematisk-teologisk analys av innebörden i den nytestamentliga förkunnelsen) och 2) en personligt engagerad tolkning, där fråga är, vad Gud gör och gjort, vad han velat, vill och säger också till oss i vår tid genom bibeln. Här råder då ingen skillnad mellan det som varit, det som är och det som skall komma; Gud fortsätter sitt handlande in i nutiden, och i hoppet ser tron in i det kommande. Här är tolkningen frälsningshistorisk. Man bör emellertid tillägga, att man ofta möter tvenne former av dessa tolkningssätt, vilka vi här skulle vilja beteckna såsom förvanskningar av dem. Den förstnämnda, historiska tolkningen kan lätt bli förväxlad med utläggningar, som utgår från en positivistisk verklighetssyn. Historieforskningen kan som nämnts förträngas till en positivistisk betraktelse, där denna i själva verket utgår från en värdebetonad verklighetssyn, vilken man antar företräda en absolut sanning. Genom denna positivistiska förträngning av det historiska bedömandet, gör man egentligen våld på objektiviteten i detta, fast man gör anspråk på att framställa den historiska sanningen.*

* Att den historiska forskningen omärkligt kan bli beroende av en positivistisk syn är inte onaturligt. Historieforskningen måste ju undersöka *quæstio facti*; vad har verkligen skett? Då den då står inför sådant, som har sin mening och relevans i sammanhang med vad NT kallar en »ny tidsålder» eller med sådant som ligger på andra sidan döden (t.ex. Jesu uppståndelse), varigenom hela denna tillvaro blir karakteriserad som begränsad och den vetenskapliga uppgiften hänförd till denna, blir det lätt att avvisa allt, som ligger utanför denna, eller har en annan giltighetsgrund än den eljest för historieforskning gällande. Från positivistisk synpunkt har man ingen svårighet att yttra sig om vad som *kan* ha inträffat, då man apriori avvisar varje giltighet och realitet hos allt, som inte kan infogas i ett materialistiskt fattat rumsligt-tidligt sammanhang. Allt som bryter mot detta, t.ex. varje »under» och i synnerhet Jesu uppståndelse, blir då något som genast måste avvisas som omöjligt, som falska legender. En historieforskning, som inser, att man måste stanna inför sådant, som kan visa sig meningsfullt och reellt från andra synpunkter än de vanligen eljest begagnade, står inför den svåra uppgiften att å ena sidan låta allt som bryter emot vad som anses möjligt föranleda en särskilt noggrann prövning av källornas vittnesbörd men å andra sidan inte apriori avvisa ett välbetygat vittnesbörd utan då stanna vid konstaterandet av den betygade tron — Jfr Nygren, Gamla testamentet i Nya förbundet (En bok om bibeln, 1948, sid. 101 f.).

En annan förvanskning är den, som den ovan nämnda personligt engagerade kristna tolkningen undergår, om den framträder som en sådan apologetik, som ser bibeln såsom företrädande eviga vetenskapliga sanningar. Denna missuppfattar den kristna tolkningen, som företrädde denna en historisk absolut sanning eller naturvetenskapliga fakta och vill försvara bibeln, då man påpekar dess tidsbundna karaktär. Då föreligger en falsk, förvanskad form av den kristna inställningen, en sammanblandning av denna och en kvasivetenskaplig inställning. Skenbart rätt kan denna tolkning stundom få genom att dess motpart kan vara den nyss nämnda positivistiska bibeltolkningen, vilken stundom framträder i en radikal bibelkritiks gestalt. Gentemot denna kan en i och för sig oriktig apologetik ibland synas ha en viss rätt.

Det bör kanske tilläggas, att härmed inte påstås, att alla framställningar, som har formen av kristen apologetik, behöver falla under den nu karakteriserade typen. En rent saklig framställning, som uppvisar oriktigheten i en positivistisk omtolkning av bibeln eller i sådana vantolkningar eller missförstånd av denna som har sin bakgrund i andra religioners värdebetonade grundsyn, kan vara nödvändig. Denna kan antingen vara ett rent sakligt tillrättaläggande eller den kan öppet innehålla en bekännelse till den kristna tron med motiveringar för denna, vilka i sista hand är uttryck från en personlig värdevisshet men inte grundar sig på anspråk, att bibeln alltid företrätt en absolut sanning i naturvetenskapliga eller historiska frågor.

Man måste alltså väl skilja mellan en objektiv historisk forskning av det bibliska materialet och en framställning därav, som utgår från en positivistisk-materialistisk världsåskådnings förutsättningar. På historieforskningen utövar alltid denna ett tryck. Att utgå från en positivistisk-materialistisk verklighetssyn kan förefalla vara något självklart. En av de viktigaste uppgifterna för en objektiv historieforskning är dock att söka bringa i dagen och undvika de förutsättningar, som en viss tid *synas* självklara, men inte är detta. Därför att en sådan historisk bibelundersökning, som kallats »bibelkritik», inte alltid gjort detta utan omedvetet bedömt texterna från i den innevarande tiden givna förutsättningar och värderingar, har en sådan biblicistisk apologetik, som ovan nämnts, kunnat få en viss slagkraft och livskraft.

Här är det emellertid särskilt viktigt att ge akt på skillnaden mellan en historisk-kritisk undersökning av bibeln med korrekta historiska metoder och en i kristen inställning given (i och för sig, på sitt plan, fullt korrekt) tolkning. I senare fallet är det fråga om »frälsningshistoria». Då vissa forskare opponerat mot införandet av begreppet »frälsningshistoria» i den nytestamentliga forskningen, kan detta förklaras av, att man ofta sammanblandat de nämnda sätten att förstå bibeln och fattat »frälsningshistoria», som gjorde den anspråk att företräda

historia i vetenskaplig mening. Frälsningshistoria förutsätter emellertid tro och kan aldrig, lika litet som religiös tro över huvud, ersätta vetenskaplig forskning. Däremot kan den bli föremål för forskning.

En hjälp att skilja mellan dessa båda sätt att förstå och behandla bibeln är den regel, som O. Linton påpekat som gällande för all historisk forskning. Medan en frälsningshistorisk syn utgår från Guds handlande, vilket man kan ha kontakt med i det närvarande, kan en historisk metod att förstå en tidigare text aldrig innebära, att man bedömer den med material av senare datum än texten ifråga.⁶

En text kan i princip aldrig historiskt tolkas genom senare texter, utan man måste, för att fastställa dess innebörd, begagna texter från samma tid som den undersökta texten eller äldre texter. En undersökt text kan icke vara beroende av senare texter, även om den kan få en viss belysning genom hur den senare har blivit förstådd och utlagd. Det Gamla testamentet kan t.ex. principiellt icke utläggas med utgångspunkt från Nya testamentet; man kan aldrig i en filologisk utläggning av Gamla testamentet utgå från det sätt, varpå Nya testamentet tolkat det. Det blir alltså nödvändigt att skilja mellan en historisk forskning med ovan nämnda princip och en kristen tolkning; vi kan här kalla denna »interpretatio christiana». En kristen tolkning kan visa sig ge mening från andra synpunkter än från den rent historiska. Vad som påstås är blott att en »interpretatio christiana» inte kan ha någon legitimitet såsom *historisk-vetenskaplig* metod. Den kristna tolkningen har nämligen såsom förutsättning en tro, som inte utan vidare kan jämföras med historisk vetenskap.

Om vi vill jämföra den kristna tolkningen med en historieforskning, som har positivistisk förutsättning, så är det, som ovan framhållits, tydligt att också den senare utgår från förutsättningar av annan art än de rent vetenskapliga. Därför uppkommer här en oförenlig motsats mellan tvenne tolkningar, vilka båda utgår från bestämda förutsättningar, som icke är inneslutna i själva den vetenskapliga metoden. Den kristna tolkningen utgår från tron på Gud i dess kristna mening; den positivistiska tolkningen utgår från att en sådan tro måste vara osann.

Man bör ha detta i minnet, då man diskuterar den aktuella frågan om »avmytologisering». Om en sådan bland vissa teologer utgår från en positivistisk åskådning såsom självklart riktig, får den en särskild innebörd. Dess konsekvens kunde då bli, att man anser varje tanke på Gud såsom en i vår tid oanvändbar myt. De positivistiska förutsättningarna för ett sådant betraktelsesätt utgör emellertid

⁶ Jfr O. Linton, Systematisk teologi, exegetiskt granskad, (Svensk teol. kvartalskr., 1943 sid. 221 och A. Nygren, Gamla testamentet i Nya förbundet (En bok om bibeln, Lund 1947, sid. 96 ff.) samt Lintons artikel Den exegetiska forskningen (Sv. teol. kvartalskr. 1942, sid. 112 ff.). Jfr också Reinhard Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1959—61.

själva ett slags tro. Ingen vetenskap kan framställa en slutgiltig, sluten världsbild, och positivismens anspråk på att dess världsbild har vetenskaplig karaktär är ohållbar, just med utgångspunkt från ett förutsättningslöst vetenskapligt betraktelsesätt.

En förutsättningslös *historisk* undersökning av bibeln kan alltså varken utgå från en kristen tolkning därav eller från en positivistisk verklighetsuppfattning. Förutsättningslös historisk forskning kan såsom sådan varken yttra sig om sanningen eller osanningen av innehållet i det bibliska budskapet. Man kan filologiskt eller historiskt uppvisa, att en text är sekundär eller försedd med partier, som senare infogats däri, men den kan inte yttra sig om sanningen eller osanningen av själva det bibliska budskapets innehåll. Orsaken till detta är klar. I sista hand rör nämligen budskapet Gud och hans handlingar, men historieforskningen kan varken säga ja eller nej till frågan om Gud.

För att kunna tolka bibeln rätt måste man alltså skilja mellan å ena sidan en historisk utläggning därav, vartill hör inte bara dess religionshistoriska och historiska bakgrund och miljö utan också en »systematisk-teologisk» analys av innehållet i dess förkunnelse och vidare den tolkning, som utgår från tron på Gud och Kristus såsom i det närvarande levande och handlande, och å andra sidan den tolkning, som utgår från tron på Gud och Kristus (*interpretatio christiana*). Om vi vänder oss till den sistnämnda tolkningen, till en »*interpretatio christiana*», framstår bibeln som ett vittnesbörd om Guds gärningar, vilka nått sin höjdpunkt i Kristi verk. Ja, detta präglar egentligen hela bibeln, om man utgår från senare bibliska skrifter tolkning av tidigare, särskilt från de nytestamentliga skrifternas tolkning av vad vi kallar Gamla testamentet.

Det är inte ovanligt att man med utgångspunkt från ett historiskt betraktelsesätt och utan förståelse för skillnaden mellan detta och den nyssnämnda »*interpretatio christiana*», talar om att Paulus och senare Luther »läst in» tron på Kristus i Gamla testamentet och alltså så att säga kristianiserat detta på vissa punkter. Till detta kan följande sägas: Paulus och Luther har inte bara här och där skjutit in en kristen tolkning av gammaltestamentliga texter utan konsekvent förstått *hela* Gamla testamentet utifrån tron på Kristus. Och deras tolkningssätt gäller inte bara Gamla testamentet utan också den kristna tradition, som fixerats i de nytestamentliga texterna själva. Också denna har konsekvent förståtts utifrån tron på Kristus och dennes uppståndelse. Detta betyder nu först och främst inte, att denna tolkning måste ersättas av en positivistisk, om vi skall kunna förstå Bibeln på rätt historiskt sätt. Ty denna senare har, såsom påpekats, också bestämda förutsättningar. Men vidare betyder det inte att deras tolkning skulle sakna giltighet. Men den hör hemma på ett annat plan än det rent historiska. På detta senare kan man icke utgå t.ex. från att Jesus av Nasaret

bevisligen var den Messias som de gammaltestamentliga texterna syftade på, ty detta kan ingen historieforskning vare sig påstå eller förneka. Det kan blott ske i den trostolkning, som bibeln själv innehåller.

Skillnaden mellan en »interpretatio christiana» och en undersökning av bibeln med vetenskaplig historisk metod kan kanske bäst åskådliggöras, om vi kastar en blick på hur Nya Testamentet tolkar det Gamla. Till att börja med kunde man fråga, hur upplevelsen vid Damaskus kunde bli utgångspunkten för en helt ny teologi för Paulus. Man har ibland ställt upp den teorien, att den teologi han ger uttryck åt i sina brev måste vara grundad på en tradition från de äldre lärjungarna, i vilken han efter omvändelsen blev undervisad. Den sistnämnda teorien synes emellertid kunna komma i motsats till Pauli ord i Gal. 1, där han betonar att han icke mottagit sitt evangelium genom undervisning av någon människa.

Ett svar på den uppställda frågan skulle kunna vara följande. Då Paulus vid Damaskus blev övertygad om att den av honom förföljde Jesus var den utlovade Messias och Guds son, som nu var uppstånden, lärde han sig förstå Gamla testamentet på ett helt nytt sätt. Den kristna lära som han bekämpade hade han väl tidigare åtminstone delvis lärt känna. Han hade uppfattat den såsom stridande mot Skriften (vad vi nu kallar Gamla testamentet) och den därifrån utgående traditionen. Då han blev övertygad om att Jesus var uppstånden, följde emellertid därav för honom, att de *kristnas* syn på Jesus var riktig och den *fariseiska* skrifttolkningen följaktligen oriktig. Hela den fariseiska synen på lagen såsom rättfärdighetsmedel måste då vara falsk. En anledning till hans iver att tidigare förfölja de kristna kan ha varit att han hört att dessa icke på judiskt korrekt sätt följde lagens föreskrifter. Detta har visat sig på många sätt. Troligen har oomskurna redan då utan närmare teologisk motivering upptagits i de kristna församlingarna, och man har haft måltidsgemenskap med dessa, vilket från fariseisk synpunkt var lagbrott. Man kan också fråga sig om icke ett annat förhållande har upprört fariseén Paulus, nämligen att en korsfäst man sades vara Messias. Ty att vara korsfäst betydde att vara förbannad av lagen. Jesus var korsfäst utanför staden. Han var förd till en plats som var förorenad, han var upphängd på trä, och han hade därmed gjorts kultiskt absolut oren (jfr Gal. 3: 13; 5 Mos. 21, 23; och Hebr. 13: 11 f.). Att förklara en korsfäst man vara Messias och Guds son måste då innebära att göra sig skyldig till den grävsta blasfemi. Det måste betyda att sammanblanda Guds renhet med orenhet och att i praktiken förneka hela lagen. Det blev då helt konsekvent för en ivrig farisé att försöka förintä den riktning, som gjorde sig skyldig till något sådant.

Då det nu genom upplevelsen vid Damaskus blev klart för Paulus, att den korsfäste var Messias, följde alltså därav för honom, att han själv tidigare tolkat

Skriften felaktigt. Och detta innebar icke blott, att de kristna hade haft rätt i att Jesus var den Ebed Jahve, som uppfyllde Skriftens löften, utan även att hela Skriften måste förstås på ett nytt sätt; lagen måste få en helt ny tolkning. Denna utvecklar Paulus i sina brev.

Det synes troligt, att de församlingar, där Paulus förkunnade, undervisades i Skriften, alltså vad vi kallar Gamla testamentet. Men den tolkning därav, som gavs, var icke den, som de kunde få höra från judiskt-fariseiskt håll. Paulus tar argumenten för sin teologi till stor del just från Gamla testamentet. Men hans iver är då inriktad på att klargöra, hur Gamla testamentet syftar på Kristus och som helhet måste förstås i ljuset av vad som blivit uppenbarat genom Kristi kors och uppståndelse. Skriften, Gamla testamentet, var alltså materialet för hans kristna teologi just i hans polemik mot den fariseiska förståelsen av lagen. Man kunde säga, att enligt Paulus lagen *icke* förkunnade »lagrättfärdighet». Rättfärdighet kommer nämligen icke av lagen enligt Paulus. Genom Kristus har det »täckelse» borttagits, som dolt Skriftens verkliga mening (jfr 2 Kor. 3 och 4).

Man skulle kunna säga, att Pauli teologi innebär en konsekvent sådan tolkning av Gamla testamentet, vilken vi har kallat en »*interpretatio christiana*». Denna betyder emellertid inte, att Paulus här och där förkristligar GT genom att läsa in i texterna förutsägelser om Kristus. Inte heller innebär den, att Paulus någon gång ger sig in på ett allegoriskt betraktelsesätt — man brukar hänvisa till Hagar-Sara-allegorien i Gal. 4. Utan han tolkar *konsekvent* GT i ljuset av sin tro på den uppståndne Messias, i vilken »Guds ja och amen» till alla löften var givna (2 Kor. 1: 19).

Det är märkligt att iaktta att just *lagen*, som av fariséerna uppfattades såsom ljuset i livet och som vägvisaren för att vinna rättfärdighet, av Paulus förstods i frälsningshistoriskt sammanhang men att den hade sin betydelse genom att göra synden större, att avslöja alla som syndare och hela världen såsom fången under synd och död (jfr t.ex. Gal. 3: 19 ff.; Rom. 5, 20). Paulus hänvisar ju gärna just till de ställen i GT, där många lagtexter förekommer, till 3 och 5 Moseboken. Man kunde säga: genom Kristus har enligt Paulus Gud själv avslöjat sin mening med vad som sagts i Skriften. Samme Gud som talat i Skriften och alltjämt talade genom den, hade uppenbarat sig genom Kristus och därmed fört allt som sagts i Skriften till sitt mål, och blott utifrån det uppfyllda slutmålet kunde allt rätt förstås. Därför är det inte blott tillfälligtvis som Paulus ger vad vi kan uppfatta som typologiska, resp. allegoriska, tolkningar av GT, såsom i 1 Kor. 10 eller i den nämnda Hagar-Sara-allegorien, utan dessa utläggningar är en konsekvens av hela hans betraktelsesätt, enligt vilket den dolda, djupare mening- en bakom allt i Skriften nu avslöjats.

Ett talande exempel på denna paulinska form av »interpretatio christiana» kunde Rom. 10, 6 erbjuda. Genom Pauli behandling av 5 Moseboken 30, 11 ff. i Rom. 10, 6 kan åskådliggöras, hur han tolkar GT. Nämda ställe i 5 Moseboken var av stor vikt för den fariseiska traditionen. Det säges där om budet i GT, att det inte är för svårt att hålla. Det vore inte något som hörde hemma i himlen, så att det måste hämtas ner därifrån, inte heller behövde det hämtas fjärran ifrån. Det vore omedelbart tillgängligt och det vore uppfyllbart.

Dessa i judendomen ofta citerade ord i 5 Mos. 30, 11 ff. utlägger Paulus på sitt kristologiska sätt. Budet hänföres på Kristus; denne liksom förkroppsligade det budord som det talas om. Om honom handlar den fördolda djupare meningen i GT, vilket särskilt gäller orden på detta ställe. Budets uppfyllelse var nu given genom Kristus. Nu är ordet här närvarande, i hjärta och mun, ordet om tron. Därmed har Paulus angivit, att han förstår ifrågavarande ställe så, att det har den djupa, fördolda meningen, att genom Kristus budordets uppfyllelse skulle ske och att denna nu var given i det närvarande genom tron. I och med Kristus är lagens slutmål givet, och att leva i Kristus betyder att leva i lagens uppfyllelse.

Om vi nu jämför den paulinska tolkningen av Skriften med en utläggning enligt en historiskt-kritisk metod av det anförda stället, är det tydligt att den senare icke kan ge uttryck åt en sådan uppfattning som Paulus företräder. Är då, kan man vidare fråga, den paulinska interpretationen icke alls legitim? Är den en nu övervunnen tolkning, som vi måste överge eller modifiera?

En kompromiss mellan den paulinska tolkningen och en modern, historisk undersökning är icke möjlig. Dessa båda tolkningar ligger nämligen principiellt på olika plan, och detta måste man ha klart för sig, även om på något ställe resultaten av utläggningarna skulle komma nära varandra.

Vi vill försöka att belysa detta närmare. Om man vetenskapligt undersöker en historisk text, är det icke fråga om, vad denna text senare har kommit att betyda utan vad den ursprungligen betydde. Innehållet i en sats kan ju förstås olika under skilda tider. Det kan uppfattas och uttryckas så att dess innebörd så att säga växer, då den tillämpas i senare tider. Som ett exempel kunde man ta det bekanta ordet i Hab. 2: 4. »Den rättfärdige skall leva genom sin tro.»⁷ Man kan visa, vad detta ursprungligen betydde i den hebreiska texten, hur det förstods i Septuaginta, hur Paulus utlade det och hur Luther senare fattade det. Men vid en rent historisk undersökning av Habackuk måste vi fråga, vad det citerade uttrycket betydde då skriften skrevs, och då måste vi begagna samtida eller

⁷ Jfr härtill A. Nygren, »Den rättfärdige skall leva av tro» (Svensk teol. kvartalskrift 1943, sid. 281 ff.). Jfr också till det ovanstående hans båda artiklar i En bok om bibeln, 1948.

tidigare texter. Och det har ingen mening då att fråga, vilken betydelse som senare förbundits med satsen.

Då Paulus griper tillbaka på Gamla testamentet är den fråga, som ligger bakom hans utläggning, en helt annan än den historiska. Han tänker på den genom Kristus givna rättfärdigheten. Han säger, att han blott genom uppenbarelse kunnat mottaga evangeliet. Han känner sig stå inställd i Guds frälsningshistoria, och de frågor han besvarar är givna genom denna. Däremot har den ursprungliga, historiska betydelsen av nämnda text inte något primärt intresse för honom. Paulus reflekterar över Guds handlande i det närvarande. Han vet sig utvald från moderlivet att föra ut till hedningarna det evangelium, som nu uppenbarats. Den tolkning av Gamla testamentet, som han ger i sin förkunnelse, hänger alltså samman med hans tro och grundar sig på den uppenbarelse, han vet sig ha fått, icke på en i modern mening historisk förståelse av texterna. Att en senare uppenbarelse kan tänkas belysa vad som givits genom tidigare uppenbarelser i Skriften är lika klart som det faktum, att det är omöjligt att genom en senare text bevisa, vad en tidigare text velat säga.

För att söka ytterligare göra det konkret, vad bibeln såsom Guds Ord kan innebära till skillnad från en historisk syn därpå, kan man erinra om Luthers syn på Ordet. Man brukar framhålla att för Luther Ordet betyder ett levande ord — man har ofta jämfört detta med Grundtvigs tal om det levande Ordet. Och förvisso är det riktigt, att Ordet för Luther kommer fram i det talade ordet, i predikan, liksom genom sakramenten. Men man måste därvid erinra om en konsekvens av att det är fråga om ett tilltal bakom de skrivna orden i bibeln och att därför delar av bibeln, begagnade såsom Guds Ord, mycket väl vissa tider kan vara stumma, oförståeliga eller helt enkelt inte säga något. Bibeln *blir* för oss Guds Ord, då Gud vill tala genom den. Om man säger, att hela bibeln alltid är Guds Ord, blandar man lätt samman två olika synpunkter på bibeln, nämligen innehållet i bibeln, som kan bli Guds Ord, nämligen då Gud talar därigenom, och bibelns innehåll såsom texter som alltid kan undersökas historiskt. Identifierar man Ordet i bibeln, som är beroende av om Gud vill tala i och genom detta och som blir till först då Gud gör det till Ord, alltså genom det talar till oss, med den en gång fastställda omfattningen av kanon, gör man Guds Ord till något begränsat och till något som människor råder över.

Avgränsningen av vissa skrifter till att gälla som kanon är en historisk och praktisk process, där Kyrkans ledande män fixerat, vilka skrifter som visat sig vara medel och verktyg för Guds talande till oss, för det evangelium, vars höjdpunkt och kärnpunkt är Kristus, som är bibelns kärna och stjärna, om bibeln verkar som Guds Ord. Genom honom har enligt bibeln Gud kommit till oss, och

Kristus har då själv blivit Ordet, riktat till oss. Detta Ord talar, om vi följer Luther, lika mycket ur Gamla som ur Nya testamentet — Kristus fanns och talar också i de gammaltestamentliga texterna. Detta Ord är Guds tal till människan, och det verkar i och genom hela Kristi verk. Hans inkarnation, hans död och hans uppståndelse är då inte i första hand historiska händelser utan gärningar, gjorda av Gud, som genom dessa berett sig en väg till den från honom avfallna människan för att återföra henne till vad hon skapats till. Att Kristus säges vara begynnelsen och änden på allt, blir då en konsekvens av bibeln som Guds Ord. Om man identifierar Ordet med kanon, rationaliserar man detta och lägger det under »förnuftets» domvärjo. Kanon blir av Luther aldrig definierad till sin omfattning. Det avgörande är, i vad mån en skrift kan ge uttryck åt evangeliets sanning (jfr Gal. 2, 11 ff.), alltså vara ett medel för förkunnelsen om Kristus såsom Guds väg till oss, hans gåva till människan. Guds Ord kan principiellt inte inskränkas till bibeln, men de där samlade skrifterna har visat sig kunna bli medel för Ordet och genom att evangeliets sanning klart föreligger inom kanon, kan skrifter, som uttrycker mänskliga meningar, som gör anspråk på auktoritet, visas strida mot evangeliets sanning. De lutherska ortodoxa teologerna sammanställde Ordet med Anden. Det som inte kan förenas med vad som förkunnas i Skriften, kan inte sägas uttrycka Ordet (jfr 1 Joh. 4, 2 f.). Genom det som förkunnas i bibeln är Guds budskap om Kristus klarast framställt och har så blivit känt. Men det föreligger inte som en intellektuellt fixerad lära, utan som en kraft, som ger oss, en kraft »till frälsning», en ny inriktning och en ny syn på hela tillvaron, vår egen och andras. Genom detta blir människan inte bara en biologisk varelse utan finns till som skapad av Gud och stående under hans befallning och inordnad i hans gärningar. Ordet kan då bara förstås i själva mottagandet av det och inordnande under det. Detta kan aldrig sägas om bibeln som en samling historiskt givna skrifter.

Till det ovanstående vill vi anknyta tvenne frågor.

- 1) Är det så, att de båda nämnda principiellt skilda sätten att förstå bibeln utesluta varandra?
- 2) Om de icke göra detta, på vad sätt kan de då bestå bredvid varandra eller samverka?

Att i själva verket det finns en möjlighet för de båda sätten att förstå bibeln att bestå vid sidan av varandra har sin grund däri, att de hör hemma på olika plan. Därför behöver de inte motsäga varandra. Det ena sättet, trons tolkning, innebar att man frågade efter *Guds mening och vilja* i det närvarande och vilken fördold mening han haft med tidigare ord. Det andra sättet innebar, att man frågade efter texternas betydelse den tid då de skrevs. Detta senare sätt kan

emellertid icke upphäva det förra sättet, helt enkelt därför att en historisk framställning varken kan säga ja eller nej till Guds mening och vilja. Däremot skulle naturligtvis en positivistiskt inriktad historieforskning helt och hållet avvisa all tanke på uppenbarelse och på Gud. Detta sammanhänger med att för denna tron måste sakna all mening. En historieforskning utan förutfattad mening måste emellertid stå helt neutral till vilken mening en kristen tro tillägger vissa texter.

Vi har ovan redan vidrört Pauli ställning till Gamla testamentet i 2 Kor. 3 och 4. Då han där talar om täckelset, som försvinner genom Kristus, är det ju alldeles tydligt, att den avslöjade, djupare betydelsen inte ligger på rent historiskt plan. På detta plan kan man överhuvud inte räkna med Gud — men inte heller förneka honom. Historieforskningen hör till vetenskapens område, icke till trons. Såväl ett förnekande som ett bejakande av Gud ligger däremot på trons plan.

Vi kan nu gå vidare till frågan, på vad sätt tro och vetande, kristen tolkning och historiska undersökningar av bibelns texter, kan samverka. Hur förhåller sig bibeln såsom Guds ord till de bibliska skrifterna såsom historiska urkunder.⁹ Vi har ovan delvis besvarat den frågan genom hänvisningen till, vad »Ordet» betydde för Luther samt till betydelsen av historisk, reps. dogmhistorisk kunskap för att rätt förstå det kristna budskapet i det närvarande. Materialet till en kristen förståelse av Skriften är texterna i deras historiska sammanhang. Därför är det första, som kräves, en ordentlig, grundlig exeges, en rent historisk undersökning av texterna.

Utgångspunkten för Pauli tolkning är visserligen texternas bokstavliga lydelse. Ibland kan han t.o.m. verka biblicistisk, ehuru just hans kristna tolkning omöjliggör en konsekvent biblicism. Just Skriftens ord i deras bokstavliga lydelse representerar för honom Guds ord. Men de blir i sista hand detta blott genom att genomlysas av och hänföras till Kristi uppenbarelse. Hans förment allegoriska utläggning är inte godtycklig, utan den utgår från texterna såsom de är givna. Men dessa förstås genom uppenbarelsen i Kristus. Hans intresse är alltså i och för sig icke historiskt, men texterna har för honom den största vikt, eftersom de för honom får vittna om Kristus. Därför är också för den kristna interpretationen texternas faktiska lydelse viktig. Men utnyttjandet därav är helt olika i denna och en historisk interpretation.

Det är emellertid tydligt att den kristna förståelsen av Skriften kan direkt befordras av historiska och filologiska undersökningar. Det är ju välbekant, att Luthers filologiska kunnighet var ett viktigt medel för att nå den tolkning av Skriften, varpå reformationen levat. »Trosrättfärdigheten» eller »den rättfärdig-

⁹ Jfr härtill också Bring, Bibeln såsom Guds Ord (Sv. teol. kvartalskr. 1961, sid. 17 ff.).

het, som Gud giver», var en tanke, som kunde klargöras bättre med hjälp av filologien. Hela Luthers bibeluppfattning förutsätter ett noggrant språkvetenskapligt arbete med texterna. Den moderna historieforskningens metoder kände han visserligen inte, men han strävade efter att vid sin tolkning utgå från ett historiskt rätt förstått material. Visserligen levde han i den föreställningen, att den kristologiska utläggningen av GT också var historiskt riktig. Men om vi nu i princip måste skilja på en kristologisk förståelse av bibeln och en rent historisk undersökning därav, är det dock tydligt, att Luther också i sin kristologiska förståelse av GT sökte undvika en godtycklig utläggning. Därför lyckades han också att tränga fram till en djupare förståelse av Paulus. Det han anmärkte på och våldsamt kritiserade i skolastikens utläggning var bl.a. just den godtyckliga, falska utläggningen av bibeln. Däremot kan han ibland prisa vissa teologers filologiska insikt (t.ex. Nicolaus Lyra's), trots det att han angrep deras teologi.

Å andra sidan måste vi hålla klart för oss att det inte bara är så att den historiska forskningen är ett hjälpmedel för en kristlig tolkning av bibeln. Omvänt är det också så, att den senare kan bidra till att den historiska verkligheten inte fastställs ut ifrån en materialistisk verklighetssyn såsom något självklart. Som exempel kan först hänvisas till behandlingen av texterna om Jesu uppståndelse. Belysande är här först skillnaden mellan en positivistiskt influerad historieforskning och en förutsättningslös forskning. En positivistisk framställning måste betrakta texterna om uppståndelsen såsom rena legender, och det enda intresset blir då att finna, hur dessa kunnat uppkomma. En sådan forskning skiljer sig emellertid ifrån en förutsättningslös historisk forskning därigenom, att den senare icke nödvändigtvis måste förutsätta t.ex. att Jesus varit skendöd, att olika legender uppkommit eller att visioner förelegat, som var rent subjektiva, utan blott undersöker, vad som faktiskt berättas. Det är ett historiskt faktum, att den kristna kyrkans uppkomst sammanhänger med tron på uppståndelsen. Den kristna tron hänför sig just till vissheten om uppståndelsen (1 Kor. 15). Trosvissheten och vittnesbörden om de erfarenheter dessa haft kan då inte skjutas åt sidan av den historiska forskningen som något godtyckligt och tillfälligt utan måste tas på allvar utan att bortförklaras på ett eller annat sätt. Man kan då i en objektiv historieforskning inte utgå från en positivistisk-materialistisk verklighetsuppfattning såsom i sig självklart riktig.

Också på annat sätt kan trons syn på bibelns innehåll visas vara en hjälp för den historiska forskningen. Redan det religiösa språkets symboler kan antyda bibelns sammanhang. Men de kristna trosvittnesbörden förbinder med varandra de olika skrifterna på ett sätt, som den historiska forskningen icke kan negligera utan som på visst sätt kan vägleda denna till resultat, som sedan ibland kan bekräftas med vanliga historiska metoder. Medan den positivistiska uppfattningen

gärna stannar vid tendensen att avvisa det inre sammanhanget mellan de nytestamentliga skrifterna och ännu mer mellan Gamla och Nya testamentet, måste en förutsättningslös historieforskning ta hänsyn till den enhet, som bibliska författare själva räknar med, och utan förutfattade meningar undersöka, hur långt den antagna enheten faktiskt sträcker sig. Genom historieforskningens öppenhet för att det även historiskt sett kan ligga något riktigt i de bibliska författarnas känsla för sammanhanget mellan de skrifter, som samlats i vår kanon, har den anledning att särskilt uppmärksamt ta upp problemet om bibelns enhet, och den måste därvid ta hänsyn till att man väl kan uttrycka ett och samma budskap på ganska olika sätt. Moderna exegeter, som t.ex. Johannes Munck, har trott sig kunna fastställa gemensamma drag även mellan Jakobs brev och Pauli brev. Att upptäcka detta kan ha en förutsättning i att man tar på allvar, att den kristna tron räknar med en enhet i det bibliska budskapet. Man riktar då uppmärksamheten på en möjlig enhetlighet i det budskap, som de bibliska skrifterna framför, och undersöker denna från olika utgångspunkter och med hänsynstagande till de olika situationer och läsekretsar en enskild skrift haft. Man måste alltid ha klart för sig att själva sammanhanget är historiskt givet likaväl som texternas ord. Att upptäcka sammanhanget mellan olika skrifter kan emellertid vara svårare än att undersöka en enskild skrift. — Å andra sidan är det klart, att den kristna synen på bibelns enhet inte får tas som historiskt riktig utan kritisk undersökning. Det torde delvis bero på historieforskningens reaktion mot ett okritiskt antagande av bibelns enhet, som man kommit att bli blind för att det kan ligga också en historisk sanning bakom denna.

Det Gamla testamentet måste självfallet undersökas för sig. Man kan omöjligt i en historisk undersökning utgå från Nya testamentet på så sätt, att man inläser dess tankar i det Gamla testamentet. Men detta betyder inte, att inte också den gammaltestamentliga forskningen stundom kan erhålla viktiga synpunkter från det sätt, varpå Nya testamentet betraktar Gamla testamentets skrifter. Om vi emellertid ser bibeln som en enhet, så som den framstår från trons synpunkt, är enheten visserligen konstituerad av faktorer, som historieforskningen inte kan räkna med, av tron på Guds enhetliga handlande i hela Skriften. Men denna gudstrons syn på enheten kan öppna ögonen för historiska sammanhang, som annars inte skulle observeras.

Skillnaden mellan en med kritiska historiska metoder företagen undersökning av sammanhanget mellan olika skrifter i bibeln och en kristen trostolkning är dock uppenbar. Denna senare förutsätter bibelns enhet, men inte på litterära grunder, t.ex. med hänvisning till bruket av besläktade symboler eller likartade föreställningar, utan på grundval av Guds enhetliga handlande. Därför är det konsekvent, då den lutherska ortodoxien talar om den Helige Ande såsom

författare till hela Skriften. En förutsättning att rätt förstå Skriften blir från denna synpunkt att ha den *Helige Ande*. Bibeln ses då såsom *samtidigt* med oss, och texterna ses såsom belysande vårt eget liv. I en sådan »interpretatio christiana» kan alltså mycket av det, som numera kallas en existential tolkning, infogas. Men någon avmytologisering blir det då inte fråga om. Ehuru denna kristna interpretation av bibeln alltså står på ett annat plan och har andra utgångspunkter än en rent historisk undersökning, kan den ge oss synpunkter, som kan prövas historiskt, och den utgör alltid en instans emot faran, att historiska framställningar påverkas av en positivistisk syn. Genom denna senare blir lätt t.ex. hela frågan om bibelns enhetliga budskap skjuten åt sidan, liksom även lättköpta positivistiska lösningar av i bibeln givna problem, t.ex. underberättelser, leder bort intresset från försöken att se, vad som ligger bakom dessa.

För den lutherska ortodoxien förde historiska synpunkter på bibeln omedelbart över till en kristen förståelse därav. Intressant är det att i detta sammanhang studera en sådan efterföljare av Luther som Flacius Illyricus, vilkens *Clavis Scripturae* ger ett rikligt material för ett studium av den dåtida bibelförståelsen. Bibeltolkningen kunde sägas utgöra en syntes av en historisk och en kristen kristologisk bibelutläggning. Den historisk-kritiska metoden har upplöst nämnda syntes. Vi kan tala om en samverkan mellan t.ex. en kristologisk tolkning därav, men inte om en omedelbar enhet däremellan. Historien frågar, såsom ovan betonats, hur en text menats och skall förstås den tid då den författades; tron åter frågar efter Guds vilja med en text och efter hur han använt denna i sitt handlande. Historien kan inte räkna med uppenbarelse eller Guds handlande. Tron däremot rikar sig mot det Guds handlande, som framträder som en stor, sammanhängande uppenbarelse. I trons syn upphäves *tempora*. Guds ord är alltid närvarande i nuet. *Presens*, *perfektum* och *futurum* kan bli *ett* i en *interpretatio christiana*. För historien är just skillnaden mellan *tempora* det avgörande, och det gångna kan inte tolkas genom det närvarande. Dessa tvenne synsätt behöver dock inte upphäva varandra, om man håller klart skilt, vad de går ut på och har för förutsättningar. Tvärtom kan de samverka, om blott historieforskningen är verkligt förutsättningslös och befriats från positivistiska fördomar, och om trons tolkning inte förvandlats till en falsk historia, till en falsk apologetik.

Det finns en berömd formel, i vilken skenbart motsatta synpunkter inom ett kristet betraktelsesätt förbindes med varandra, nämligen den bekännelse, det symbolum som bär namnet *Chalcedonense*, efter synoden i Chalcedon. Denna ställer samman tvenne synpunkter för betraktelsen av Kristus såsom Gud och människa. Den säger att Kristi naturer utan sammanblandning och förvandling är oupplösligt och oskiljaktigt förbundna med varandra. Om man blott utgår från konsekvensen av tänkandet enligt de den tiden relevanta substanskatego-

rierna, skulle det vara orimligt att förbinda med varandra en gudomlig och en mänsklig substans. Då detta sker genom de senare berömda, skenbara paradoxerna, innebär detta, att man visserligen inte kunde undvara substansbegreppen, vilka ansågs såsom tänkandets nödvändiga och självklara förutsättningar, men att man på ett skenbart paradoxalt sätt förhindrade dessa att leda till en ensidig syn. Ehuru dessa formler har sin hemort inom kristet synsätt och inom detta förbinder olika synpunkter med varandra, skulle man kunna använda liknande uttryck för att åskådliggöra också förhållandet mellan de olika betraktelsesätt, som en historisk och en kristen bibeltolkning måste använda. De båda sätten att förstå bibeln får inte sammanblandas med varandra, utan vart och ett måste behålla sin egenart. Men för att uppnå en allsidig syn måste de få samverka så, att de tillsammans kan belysa bibeln, så att vart och ett får hämta stoff och synpunkter från det andra, allt under det att varje principiell sammanblandning mellan de skilda aspekter, varunder bibeln ses, undviks.

Att nalkas bibeln på tvenne sätt — att dels se den som en historisk skrift, som vittnar om gångna tiders tänkesätt, kultur och religion, och dels att stå inför den som en skrift med ett nu aktuellt budskap — detta kan till att börja med verka komplicerat. I själva verket gör mången bibelläsare så mer eller mindre medvetet och konsekvent.

Då för några generationer sedan bibelns förankring i en gången tids miljö inte kändes så starkt som ett problem som nu, kunde man lättare naivt se den som på en gång presenterande naturvetenskapliga och historiska eviga sanningar och som innehållande ett budskap om själens frälsning; detta senare fattade man då som oundgängligt sammanhörande med vissa åsikter i naturvetenskapligt och historiskt avseende; tron förstods alltså till en sida såsom en åsikt, en teoretisk uppfattning i naturvetenskapligt och historiskt avseende. Då kunde det förefalla, som om blott radikala teologers »bibelkritik» tillsammans med kristendomsfiender förnekelse kunde vålla svårigheter.

Oförmågan att inse bibelns art att både återspegla en gången tids förhållande och betraktelsesätt och att innehålla ett nu aktuellt budskap har det sista seklet vållat många konflikter. Då under 1800-talet naturvetenskapen gjorde märkliga framsteg, då t.ex. Darwins insikter började prägla det allmänna betraktelsesättet men då man varken på naturvetenskapligt eller kristet håll tillräckligt genomtänkt bibelns egenart, uppstod svåra konflikter, där man på ingendera sidan rörde sig i klara och insiktsfulla frågeställningar.⁹ På båda hållen saknade man förmågan att skilja mellan naturvetenskapliga fakta och frågor, som rör människans förhållande till Gud samt konsekvenserna av detta.

⁹ Jfr T. Simonsson, *Face to face with Darwinism*, Lund 1958.

Och liksom det uppstod falska motsättningar mellan kristendomens förmenta försvarare och företrädare för en naturvetenskap, som fattade naturvetenskapens nya vyer såsom innebärande en ny, sluten världsbild, vilken skulle utesluta tron på bibelns Gud, så har en segsliten, i ständigt nya former uppträdande konflikt uppkommit mellan å ena sidan en historisk syn på bibeln och å andra sidan dess karaktär av att meddela människan ett budskap, som rör både liv och död, inklusive vad som följer efter döden. Särskilt dominerande har ju det sätt blivit, som R. Bultmann och hans lärjungar givit sin prägel och som gör anspråk på att lösa på en gång den historiska kritikens frågor och ge rätt åt det religiösa budskapets konsekvenser. Men det torde väl i längden svårligen kunna förnekas, att man medvetet eller omedvetet kommit att låta ett positivistiskt betraktelsesätt spela en stor roll för frågornas lösning. Detta gäller såväl den historiska kritiken, där positivismens aprioriska avvisande av t.ex. Jesu uppståndelse spelar en roll, och vissa sätt att fatta den existentiella interpretationen. I denna senare synes ligga, att bibelns religiösa budskap innehåller något av betydelse för människans existentiella inställning. Men frågan blir då, hur denna fattas. I den inställningen kan intänkas sådant som har evig giltighet, men lätt kan »människan» bli fattad som den biologiska, av denna tillvaros betingelser begränsade människan; i själva människouppfattningen synes då en positivistisk syn bli förutsatt. G. Auléns påpekande, att det gäller att »avrationalisera» uppfattningen av bibeln men inte »avmytologisera» den, behåller sin fulla giltighet.¹⁰ Myten kan innehålla en djup och sann syn på tillvaron; rationalismen i en positivistiskt förträngd historieuppfattning undanskjuter denna syn och leder i sista hand också till ett överskridande av vetenskapens uppgift att klargöra konkreta sammanhang i en världsbild, som måste vara öppen. Ett förment vetenskapligt avgörande av frågor, som inte hör till historievetenskapens domäner, leder till en inomvärldslig metafysik — till ett absolutifierande av inomvärldsliga förhållanden.

Skiljer man så som ovan gjorts på de nämnda båda sätten att ställa frågor till bibeln, kan man undgå dessa följder, och man rationaliserar inte det, som till sin natur inte är rationellt. Men bibeln blir, trots ett oförbehållsamt erkännande av dess tidshistoriskt givna art, ett gudomlig budskap, relevant för nutidens människor och med svar på deras frågor om skuld, om frälsning och evigt liv. Det ställdes inom luthersk ortodoxi en gång upp den tesen, att bibeln vore sin egen uttolkare; Skrift skulle förstås genom skrift, *scriptura sui ipsius interpres*. Detta sätt att förstå bibeln från kristen synpunkt, denna *interpretatio christiana*, har sin fulla giltighet vid sidan av (och studom i samarbete med) en historisk tolkning. Det sätt, på vilket Nya testamentet betraktar och tolkar Gamla testa-

¹⁰ G. Aulén, *Dramat och symbolerna*, sid. 199—213.

mentet ligger på det plan, där frälsningshistorien hör hemma och där man inte ställer sådana frågor, där intresset är kunskap om vissa historiska förhållanden. Men som angivande bibelns syn på det Guds handlande, som har sitt centrum i Kristus och som fortsätter in i det närvarande och som höjer människan upp över sin tidliga begränsning och som låter henne se sig som intagen i Guds handlande och frälsningsvilja, varvid hon räknar med döden och vad därefter kommer, har denna bibelns egen tolkning av sig själv fortfarande betydelse. Den låter bibeln framstå såsom Guds Ord, talat till oss i nutiden. Men just därför att det gäller oss i nutiden, krävs för bibelns aktuella förklaring en noggrann, rent historisk exeges av texterna, en exeges, som varken får vara positivistisk förträngd eller fundamentalistiskt förvanskad.

NILS ALSTRUP DAHL

Motsigelser i Skriften et gammelt hermeneutisk problem¹

Skriften er full av motsigelser. Det er en kjensgjerning som gjerne anføres når det gjelder å avvise ortodoksiens inspirasjonslære eller nyere fundamentalisme. Men for forskningen har påvisning av uoverensstemmelser i og mellom de enkelte skrifter en annen og mer positiv betydning, nemlig som middel for datering, kilde-sondring, eller tradisjonshistorie, og dermed historisk rekonstruksjon i det hele tatt. I debatten om bibelsk hermeneutikk inntar problemet en viktig plass. Rudolf Bultmann kan f.eks. motivere sitt program om avmytologisering med at nytestamentlige utsagn ville være selvmotsigende om de skulle tolkes objektiverende som realopplysninger om Gud og den hinsidige verden; de må derfor gis en eksistensial interpretasjon. For ganske mange år siden, allerede, utkom i Amerika en bok med den karakteristiske tittel «The Varieties of New Testament Religion», der den motsetningsfylte mangfoldighet ble tatt til inntekt for konfesjonell relativisme og denominasjonell pluralisme.² Andre har hevdet at motsetningene bare kan overvinnes dersom de kanoniske skrifter innordnes under et omfattende, katolsk tradisjonsprinsipp som gir plass for variasjon og organisk utvikling. Ernst Käsemann har derimot med lidenskap kalt til besinnelse på evangeliet som kanons sentrum og skånselsløs sakkritikk av alt som står i motsetning til det, om det aldri så meget har fått sin plass i den kanoniske skriftsamling.

I betraktning av problemets aktualitet kunne man ha ventet at dets historie hadde vært undersøkt. Det foreligger imidlertid lite litteratur om emnet, enda spørsmålet om motsigelser i Skriften har vært drøftet nesten like lenge som kanon har eksistert. Ved tiden for den endelige fiksering av den jødiske kanon diskuterte rabbinere blant annet om Ezekiel motsa Pentateuken og om det forekom indre motsigelser i Ordspråkene og Predikerens bok eller ikke. Marcion, og andre med ham, forkastet de gammeltestamentlige skrifter med den begrunnelse at de var selvmotsigende og stred mot evangeliet. Kirkefedre som Irenæus og Tertullian imøtegikk dem med stor energi og søkte å påvise den indre enhet mellom de to testamenter. En eiendommelig kompromiss-løsning er kjent fra de pseudo-clemen-

¹ Forelesning ved Teologiska Fakulteten, Lunds Universitet, 12.6.1968. Forelesningen gir en tesemessig sammenfatning av resultatene av en undersøkelse som er under arbeid.

² E. F. Scott, *The Varieties of New Testament Religion*. New York, 1944.

tinske homilier. Her hevdes en fullstendig overensstemmelse mellom Moses og Kristus, men samtidig innrømmes det at Pentateuken inneholder motsigelser og usannhet. Forklaringen gis i form av teorien om falske perikoper som var kommet inn i Loven i løpet av den muntlige overlevering.

Spørsmålet om motsigelser spilte også en rolle i diskusjoner om hvilke nytestamentlige skrifter som var kanoniske. Kort etter år 200 forkastet således den forøvrig ortodokse presbyter Gaius i Roma Johannesevangeliet og Apokalypsen, med den begrunnelse at disse skriftene stred mot de andre evangeliene og Paulus' brev. Han ble imøtegått av Hippolyt, som skrev minst et motskrift for å forklare ulikhetene. Som mange andre teologiske polemikere synes han å ha fortegnet sin motstanders oppfatning.³

Diskusjonene om kanons omfang viser at man både på jødisk og kristent hold regnet med at de hellige skrifter ikke kunne romme uforlikelige motsetninger. Men diskusjonene viser også at man var oppmerksom på problemene og arbeidet med dem. Den antagelse at en tilsynelatende motsigelse måtte ha en forklaring, ga store muligheter for eksegetiske kombinasjoner. Et klassisk eksempel er det fra evangeliene vel kjente spørsmål om hvordan Messias kunne være Davids sønn, når David selv kaller ham «herre» (Mark 12: 35—37 og par.). Svaret blir ikke uttalt, men ligger åpenbart i at Herren ved Guds høyre er identisk med Jesus fra Nasaret, av Davids ætt. Paulus arbeider flere steder med kontrasterende skriftord som angår Israel og hedningene eller løftet og Loven. Min egen interesse for problemet og dets historie er særlig blitt vakt ved hans utredning i Galaterbrevets 3. kapitel. Her siterer Paulus Habakuk 2: 4, «Den rettferdige skal leve av tro» (eller, om man vil, «Den av tro rettferdige skal leve»). Mot dette stiller han Leviticus 18: 5, hvor det sies om budene at «den som gjør dem skal leve (dvs. ha liv) i dem». Den jødiske forsker Hans Joachim Schoeps har sett at sammenstillingen av disse to skriftordene må forstås på bakgrunn av behandlingen av motstridende skriftord i samtidig jødisk hermeneutikk.⁴ Men Schoeps

³ Hippolyt påstod at Gaius mente at det var kjetteren Kerint som hadde skrevet det fjerde evangelium og Apokalypsen, og denne påstanden blir stadig gjentatt. Men et bevart fragment, Eusebius, Hist. eccl. III 28: 2, synes vise at Gaius ikke har hevdet mer enn at Kerint løy når han introduserte åpenbaringene i Apokalypsen som skrevet av en stor apostel og åpenbart ham (apostelen) ved engler. Denne forståelsen bekreftes ved et fragment fra Dionysius av Aleksandria, som antagelig også er avhengig av Gaius, ibid. VII 25: 2. De fragmenter av Gaius' skrift som er bevart av Dionysius bar Salibi og — uten navns nevne — av Epiphanius, viser at det var skriftenes apostolisitet og kanonisitet som ble angrepet. Kerint ble antagelig bare nevnt i en sidebemerkning; som montanistene hadde allerede han anført Apokalypsen til støtte for sine chiliastiske fantasier. En nærmere undersøkelse forberedes av J. D. Smith.

⁴ Paulus. Tübingen, 1959. S. 185 f.

unnlot å undersøke saken nærmere, og det han sier om rabbinisk hermeneutikk er på dette punkt like lite treffende som hans tolkning av Paulus.

Den regel som kommer i betrakning er den siste av Rabbi Ishmaels «tretten middoth» eller hermeneutiske regler. Schoeps gjengir den i fri parafrase: «Om to vers motsier hverandre, skal man finne et tredje skriftsted for å fjerne motsigelsen.» Gjengivelsen bygger på en utbredt forståelse av regelen: den er tradisjonell, men ikke desto mindre uholdbar, noe som i århundrets begynnelse ble påvist av professor Adolf Schwarz.⁵ Tolkningen strider mot vanlig rabbinisk praksis. Normalt blir en tilsynelatende motsigelse hevet ved en eksegetisk distinksjon; de to motstridende utsagn antas sikte til ulike ting, eller de gjelder under ulike betingelser. Bare unntagelsesvis blir et tredje utsagn ført inn for å løse konflikten. Den tradisjonelle tolkning har heller ikke støtte i ordlyden. Ordrett oversatt lyder regelen: «To skriftord som motsier hverandre inntil et tredje skriftord kommer og avgjør dem imellom.» Formuleringen angir bare hvilket tilfelle regelen gjelder, uten å foreskrive hvordan konflikten skal løses. Hva som skal skje med de to skriftord, fremgår av en eldre og fullstendigere formulering, kjent fra tannaitiske midrashim, hvor den tillegges Rabbi Akiba men også forekommer i tradisjoner fra Ishmaels skole: «To skriftord som svarer til hverandre og allikevel opphever hverandre, skal opprettholdes på sin plass, inntil et tredje skriftord kommer og avgjør dem imellom.»⁶ Hovedregelen er altså at de to skriftord skal opprettholdes på hver sin plass, dvs. de skal begge gis en tolkning som er gyldig i konteksten, slik at de ikke river hverandre ned, men begge blir stående, med hver sin spesifikke mening. Det tredje skriftord er bare omtalt i en bisetning som angir en innskrenkning: En distinksjon ut fra kontekstmessig eksegeese av de to divergerende utsagn må oppgis dersom det viser seg at et tredje skriftord krever en annen løsning av konflikten.

Både hovedregel og modifikasjon illustreres best ved en av Hillel's berømte antinomier.⁷ Om det spesielle påskeoffer sies det i Ex. 12: 5: «Et lam eller et kje

⁵ A. Schwarz, *Die hermeneutische Antinomie*. Wien/Leipzig, 1913. Som andre arbeider av samme forsker har undersøkelsen spilt liten rolle i senere diskusjon. Det er forståelig, på grunn av Schwarz' tilbøyelighet til usikre, delvis fantastiske hypoteser. De riktige konsekvenser av hans materiale ble trukket av V. Aptowitzer i en anmeldelse i *Monatsschrift für Geschichte u. Wiss. des Judentums*, 1916, 174—81.

⁶ Mekilta, Pisha 4 (ed. Lauterbach, I, s. 32), til Ex. 12: 5; Sifre Num. 58, til 7: 89.

⁷ Pal. Talmud, Pesahim 6: 1 (33a). Tradisjonen dreier seg om de tre saker som gjorde at Hillel drog opp fra Babylonia. En annen antinomi, mellom Ex. 12: 15 og Deut 16: 8, løste Hillel på en slik måte at han fant bevis for den fariseiske datering av dagen for svingning av det første kornbånd og dermed av pinsen (Lev. 23: 10—16). Det tredje spørsmål gjaldt tolkningen av Lev. 13: 37, «Han er ren, og presten skal erklære ham ren.» Slike parallelle, men ulike utsagn i en tekst blir ofte drøftet på samme måte som antinomier mellom to tekster.

skal dere ta.» Men i Deut. 16: 2 heter det: «Du skal slakte påskeoffer for HERREN din Gud, småfe og storfe.» Fortellingen i 2 Krøn. 35 synes ta hensyn til begge bestemmelser ved å la kong Josija gi tre tusen lam og kje til påskeoffer og dertil storfe til hellige offer som ble kokt og fordelt til folket. Men den parallelle fremstilling i den apokryfe, greske Esrabok avviker på dette punkt og gjør ikke noe klart skille mellom småfe og storfe (1 Esra 1: 6—13). En viss Ezekiel bearbeidet Exodus-beretningen til en tragedie i gresk stil og lot Gud gi Moses uttrykkelig ordre om påskeofferet, som skulle være et lam eller en kalv.⁸ Her blir altså de to forskriftene harmonisert ved at regelen i Exodus blir supplert ut fra den mer omfattende regel i Deuteronomium. Denne løsningen blir avvist av Hillel, som etter hva vi kjenner til, er den første som bevisst formulerte det eksegetiske problem om hvordan begge de avvikende tekster kunne opprettholdes. Han løste antinomien ved en distinksjon: Exodus 12 gir forskriften om påskelammet, mens Deuteronomium 16, som også tillater storfe, ikke sikter til det egentlige påskeoffer, men til påskens festoffer (*ḥagigah*).

Hillels fortolkning ble alment godtatt. På et akademisk plan fortsetter imidlertid tannaitene å drøfte problemet. Det kunne nemlig reises en nærliggende innvending mot Hillels løsning. Exodus 12 inneholdt en rekke bestemmelser som bare gjaldt for den første påske i Egypt, f.eks. regelen om å stryke blod på dørstolpene. Skulle de to motstridende skriftsteder opprettholdes på sin plass, lå det nær å anta at forskriften om å ta et lam eller et kje bare gjaldt for den første påske i Egypt, mens loven om påskefeiring i de følgende slekter var å finne i Deut. 16. Jeg skulle tro at dette resonnemang var rent skolastisk, men det måtte imøtegås. En rekke argumenter ble fremført, bl.a. ut fra ordlyden i Ex. 12: 5. Det er i denne forbindelse at Rabbi Akiba anfører regelen om to motstridende skriftord i dens fulle form.⁹ Han finner det avgjørende, tredje skriftord i Ex. 12: 21: «Gå og hent småfe for eders familier og slakt påskelammet.» I det hele tatt viser det seg at klausulen om et avgjørende, tredje skriftord bare ble påberopt når en antinomi kunne løses på flere måter. Den tjener til å legitimere fravik fra en løsning som kunne støttes med kontekstmessige argumenter.¹⁰ Antagelig er

⁸ Eusebius, Praep. ev. IX 29: 13.

⁹ Mekilta til Ex. 12: 5. Andre argumenter tillegges R. Ishmael og hans disipler R. Josiah og R. Jonathan, mens to forskjellige begrunnelser tilskrives R. Eliezer b. Hyrkanos (Lauterbach, I, s. 30—32). I tolkningen av Deut. 16: 2 forekommer noen mindre varianter; teksten antas bl.a. dels i sin helhet å handle om festofferet, dels å gjelde både påskelam fra småfe og festoffer fra storfe.

¹⁰ Så også Sifre Num. 58, Mekilta Ba-Hodesh 9, til Ex. 20: 22, og Sifra Lev. 16: 1 (Weiss 79b). En uttrykkelig henvisning til et tredje, avgjørende skriftord synes ellers ikke forekomme i tannaitiske tradisjoner. At tolkningen av den ene av de motstridende tekster kan støttes ved skrifthenvisninger, er prinsipielt noe annet.

klausulen et senere tillegg som forutsetter sofistiserte diskusjoner i de rabbinske akademier. Grunnregelen er at de to motstridende skriftsteder skal opprettholdes på sin plass, nemlig ved en distinksjon mellom hva som er ment i de to kontekster. I denne form, uten tilleggsklausulen, svarer regelen till Hillels praksis, og visse indisier kan tyde på at Schwarz hadde rett når han antok at også formuleringen går tilbake til Hillel.¹¹ I hvert fall er det bare hovedregelen som kan forutsettes kjent og håndhevet på Paulus' tid.

Den oppgave en skriftlærd var stillet overfor når han måtte konstatere en tilsynelatende motsigelse i Skriftene, var altså ikke i første rekke å finne et tredje utsagn som kunne avgjøre konflikten. Oppgaven var først å fastslå hvilken tekst inneholdt den gyldige halakah, den korrekte opplysning, eller den grunnleggende lære. Derneft gjaldt det å finne en tilfredsstillende tolkning av den avvikende tekst, slik at også dens gyldighet ble opprettholdt. Dette er tilfelle om en rabbiner selv formulerer problemet: «Et skriftord sier . . ., men et annet skriftord sier . . . Hvordan kan begge skriftord bli opprettholdt?» Men det samme gjelder i stridsamtaler, f.eks. mellom fariseere og saddukeere, hvor partene hevder ulike oppfatninger og begge kan anføre et skriftord til støtte. Den part som kan godtgjøre beviskraften av sin egen tekst og samtidig forklare motpartens, går seierrik ut av debatten. Stridssamtalen mellom fariseerne og Jesus er en god illustrasjon, særlig slik den er fremstilt Matt. 19: 3—9: Jesus besvarer skilsmisesspørsmålet ut fra skapelsesberetningen (Gen. 1: 27 og 2: 24), men kan også forklare hvorfor Moses ga forskriften om skilsmissebrev (Deut. 24: 1); det skjedde for de hårde hjerters skyld.

I rabbinsk litteratur fins det en rekke eksempler på drøftelse av motstridende skriftord. Etter hvert ble det noe av en sport å oppdage motsigelser og å finne forklaringer på dem. På den måten kunne man finne at Skriften inneholdt en rekke lovregler, historiske opplysninger og teologiske lærer som ikke var direkte uttalt; de måtte nemlig forutsettes dersom tilsynelatende motsigelser skulle få en tilfredsstillende forklaring. Studiet av motstridende skriftord ble på den måten en medvirkende faktor i den stadig videre vekst av Halakah og Haggadah. Det meste av det rabbinske materiale stammer fra den annet etterkristne århundre og senere tid, men ad indirekte vei lar det seg påvise at spørsmålet om motsigelser i Skriften allerede på Paulus' tid må ha vært diskutert i adskillig større utstrek-

¹¹ Ifølge jødiske lærde i det 12. århundre (Abraham b. David, Hillel b. Elyakim, og karaiten Judah Hadassi) het den fjerde av Hillels syv hermeneutiske regler bare «to skriftsteder» (*šene k'tubim*). Antagelig er dette det korrekte og andre tekstvarianter korruperte. Saklig sett gir en regel for motstridende tekster langt mer mening enn to regler for *binyan 'ab*, deduksjon ut fra et eller to skriftsteder.

ning enn det fremgår av de sparsomme tradisjoner om Hillel og hans nærmeste etterfølgere.

Harmonisering av ulike religiøse tradisjoner har sikkert foregått til alle tider i Israels historie. Men først da det forelå hellige skrifter med en i alt vesentlig fiksert ordlyd, oppstod problemet om hvordan to skriftord som streid mot hverandre, begge kunne opprettholdes. Men selv etterat Pentateuken, og eventuelt andre skrifter, hadde fått kanonisk rang og verdighet, meldte problemet seg ikke umiddelbart og overalt. Skriftforskerne i Qumran-samfunnet synes f.eks. ikke ha interessert seg for spørsmål av denne type. Bevisst formulering og metodisk drøftelse av motsigelser Skriftene forutsetter øyensynlig ikke bare eksistensen av hellige skrifter, men også berøring med gresk filosofi og vitenskapelig metode. Møtet med hellenistisk kultur bidrog både til å skjerpe problemene og til å gi midler til å mestre dem ved hjelp av logiske distinksjoner og dialektikk.

Den bibelske monoteisme gjorde et sterkt inntrykk på mange utenforstående, og hellenistisk dannede jøder ble bestyrket i sin tro ved å se at filosofene stemte overens med Moses, selv om de ikke hadde erkjent sannheten om den ene Gud så klart som han. Men samtidig kunne Moses tale om Gud med antropomorfe uttrykk og bruke et mytopoetisk språk som hverken stemte med fornuften eller med hans egen lære. Hvordan kunne det f.eks. sies at Gud steg ned på Sinai-fjellet, når Gud er alle steds nærværende? Eller hvordan kan det hete at Gud hvilte på den syvende dag, all den stund både naturen og Skriften viser at han stadig er virksom? Den første kjente forfatter som drøftet slike spørsmål, var den jødiske filosof Aristobulos, som dediserte et apologetisk skrift til Ptolemæus VI Filometor (181—146 f.Kr.).¹² Senere går spørsmål av samme type stadig igjen, både hos Filon og hos rabbinerne. Ifølge Aristéas-brevet reiste den aleksandrinske delegasjon til Jerusalem spørsmålet om hvordan det kunne ha seg, siden skapelsen var én, at noen ting ble ansett som urene å spise eller til og med å berøre. Ypperstepresten svarer med å forklare at renhetslovene hadde et pedagogisk sikte; de tjente til å holde Israel avsondret og rommet moralsk belæring i allegorisk form.¹³

De jødiske eksegeter i Aleksandria tenderte mer enn rabbinerne til å forklare motsetninger i Skriften ved hjelp av allegorisk fortolkning. I så måte kunne aleksandrinske lærdes allegoriske tolkning av selvmotsigelser hos Homer tjene som forbilde. Men i forskningen har man ofte ensidig heftet seg ved forskjellen mellom allegorisk og mer bokstavelig eksegesis, og for lite interessert seg for problemet motsigelser i Skriften. Selve problemet har Hillel og hans etterfølgere til

¹² Jfr N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos* (Texte u. Unters., 86). Berlin, 1964. De viktigste fragmenter er bevart hos Eusebius, *Praep. ev.* VIII 10 og XIII 12.

¹³ *Ep. Arist.* 129 ff.

felles med Filon og hans forgjengere, til forskjjel fra «Rettferdighetens lærer» og andre eksegeter i Qumran. Allegorisk tolkning var forøvrig hverken ukjent i Palestina eller enerådende i Aleksandria. Filon nevner noen ganger eksegeter som søkte å forklare alle uoverensstemmelser uten å anta noen skjult, dypere mening bak ordlyden. De har øyensynlig arbeidet med samme type problemer og løsninger som rabbinerne i Palestina. Selv har Filon ikke så meget til overs for deres skarpsindighet. I sin systematiske fremstilling av lovene forbigår han oftest juridiske antinomier, eller harmoniserer stilltiende.

Det er vesentlig to skriftsteder Filon stiller opp mot hverandre i formell antitese, Num. 23: 19 og Deut. 8: 5. De siteres nesten alltid i forkortet gjengivelse, slik at kontrasten kommer skarpt frem. Det første stedet heter det: «Gud er ikke som et menneske», det andre derimot: «Som et menneske (tukter Herren sin sønn).» Disse to utsagnene, οὐχ ὡς ἄνθρωπος og ὡς ἄνθρωπος, betegner Filon som lovenes høyeste κεφάλαια, hovedpunkter eller summarier. Han bruker dem som en art hermeneutiske prinsipper til å oppklare andre uoverensstemmelser i lovgivningen.¹⁴ Sannheten er at Gud ikke er som et menneske, og heller ikke lik verden eller noe annet. Men det er bare «sjelens venner» som kan fatte sannheten i dens renhet. Derfor blir Gud i skriftene fremstilt som et menneske med hender og øyne og bevegelse og med menneskelige pasjoner som vrede, misunnelse og anger. Dette er en pedagogisk tilrettelegning for dem som ikke kan frigjøre seg fra det legemlige; de trenger til en elementær undervisning om Gud, i billedlig fremstilling.

Filon priser Mose visdom. Som en fortreffelig lovgiver hadde han omtanke for alle dem han hadde å gjøre med, både dem som maktet å erkjenne sannheten om Gud og dem som trengte til elementær undervisning og streng disiplin. Med tanke på de sistnevnte blir Gud fremstilt som et menneske som oppdrar og tukter sin sønn. (Verbet παιδεύειν kan som kjent omfatte begge aspekter.) En enkelt gang kan Filon til og med gripe til bildet av legen som må gripe til løgn for ikke å gjøre patienten motløs og forverre hans tilstand; legens bedrag gjør ham villig til å underkaste seg en smertefull behandling.¹⁵ Man sperrer øynene opp ved dette bilde som innebærer at det er løgn i skriftene. Jeg kan bare forstå det som et apologetisk argument, rettet mot jøder som hevdet at det forekom usannhet i Moseloven og derfor forkastet den, helt eller delvis. Filon svarer med en delvis innrømmelse, men hevder at hva som ikke er sant i Loven, er nyttige løgner, pedagogisk og terapeutisk fullt forsvarlige.

¹⁴ Hovedteksten er Quod Deus sit immut. 51—73; jfr bl.a. Quaest. Gen. I 55, II 54. De sacr. 89—101, De conf. ling. 96—101, De somn. I 233—37.

¹⁵ Quod Deus sit immut. 64—66.

En nærmere analyse tyder på at tanken om «hvite løgner» er en sekundær utvidelse av bildet av legen som må tilføye patienten smerte for å helbrede ham, på samme måte som en herre må oppdra en dårlig slave med trussel og straff. Opprinnelig, i den tradisjon Filon gjør bruk av, kan sammenstillingen av de to summarier ikke ha siktet til kontrasten mellom sann og mytopoetisk tale om Gud. Det fremgår bl.a. av at distinksjonen mellom «som et menneske» og »ikke som et menneske» sies å korrespondere med distinksjonen mellom frykt for Gud og kjærlighet til ham. Videre er det grunn til å merke seg at som regel er det de ti bud som betegnes som «summerier» (κεφαλαια) av lovene. Når Num 23: 19 og Deut 8: 5 sies å inneholde de to «høyeste summerier», må disse tekstene være satt i relasjon til de ti bud, men da kan de ikke godt primært referere til bruk eller ikke-bruk av antropomorfismer. Hva som opprinnelig må ha vært tanken, fremgår derimot av skriftordenes fulle ordlyd og kontekst, særlig i den hebraiske form. I Num. 23: 19 dreier det seg om Guds nådige og uforanderlige forsett: «Gud er ikke et menneske at han skulle lyve, eller en menneskesønn at han skulle angre.» I Deut. 8: 5 er det derimot tale om hans oppdragende straff: «Likesom en mann opptukter sin sønn, så opptukter HERREN din Gud deg.» Det er mer enn en tilfældighet at den utførligste fremstilling av de to summerier inngår i Filons kommentar til Gen. 6: 6—8; dommen over syndflodsslekten illustrerer Guds opptuktende straff, redningen av Noah og hans familie derimot hans uforanderlige, frelsende forsett.

I Septuaginta blir både Num. 23: 19 og Gen. 6: 6—7 gjengitt i fri, omskripende oversettelse; ordene om at Herren angret at han hadde skapt menneskene blir unngått. Allikevel drøfter Filon utførlig spørsmålet om hvorvidt Gud angret eller skifter sinn. Det tyder på at han har gjort bruk av en tradisjon som i siste instans går tilbake til en hebraisk midrasj som drøftet motsetningen mellom Gen. 6: 6—7, «HERREN angret», og Num. 23: 19, «Gud er ikke et menneske . . . at han skulle angre». I hvert fall er det en rekke indisier som viser at distinksjonen mellom de to summerier, «Gud ikke som et menneske» og «som et menneske», opprinnelig har vært en variant til distinksjonen mellom hva Filon kaller Guds to krefter og rabbinerne hans to mål, nemlig godhet og avstraffelse, eller barmhjertighet og dom.¹⁶ Filon har tilrettelagt sin fremstilling med tanke på de problemer som var aktuelle for jødene i Aleksandria; men en god del av det stoffet han

¹⁶ Mens rabbinerne knytter barmhjertigheten til tetragrammet og dommen til gudsnavnet *'ælohim*, forutsetter Filon en tradisjon som gikk ut på det motsatte. Ikke i noe tilfelle lot distinksjonen seg gjennomføre stringent, og det var — fra en side sett — poenget med den: Den nådige Gud er rettferdig, og den dømmende Gud er barmhjertig, og dette fremgår av den inkonsekvente bruk av gudsnavnene i Skriften. Utnyttelse av materialet hos Filon turde ha bekreftet hovedtesen hos H. Ljungman, Guds barmhertighet och dom. Lund, 1950.

arbeider med, representerer et forstadium til senere rabbinske diskusjoner om forholdet mellom dom og barmhjertighet, eller frykt og kjærlighet.

For sammenlikning med Paulus har det filonske materiale den særlige interesse at problemene her blir inngående drøftet i litterær fremstilling; de rabbinske tradisjoner innskrenker seg gjerne til å angi de antitetiske skriftord og den eksegetiske løsning på konflikten. Mellom Filons utredning i skriftet «Om at Gud er uforanderlig» og hva Paulus skriver i Gal. 3, er der forøvrig også en viss saklig analogi, som ikke blir mindre interessant fordi det ikke kan være tale om noen historisk sammenheng. I begge tilfeller dreier det seg ikke bare om isolerte skriftord som står mot hverandre, men om to ulike prinsipper som begge har fått en plass i Skriften, selv om bare det ene rommer dens egentlige lære. For Filon rummer Num. 23: 19 sannheten, mens Deut. 8: 5 gir uttrykk for et pedagogisk prinsipp i Loven. For Paulus er sannheten inneholdt i Habakuk-ordet om å leve av tro, mens Lev. 18: 5 gjelder Lovens funksjon som «barnevokter» (παιδαγωγός). Mer slående er kanskje den formelle analogi at de prinsipielt viktige skriftord blir sammenfattet i korte stikkord, hos Filon «ikke som et menneske» og «som et menneske», hos Paulus «av tro» og «av lovgjerninger». Formlene ἐκ πίστεως og ἐξ ἔργων νόμου hos Paulus forstås nemlig best som en art abbreviaturer for henholdsvis «den rettferdige skal leve av tro» og «den som gjør dem, skal leve i dem». En slik forkortet uttrykksmåte har forøvrig en enda nærmere analogi hos rabbinerne, som bruker formlene «av frykt» og «av kjærlighet» om menneskers handlinger, alt ettersom de stemmer med budet om å frykte Gud eller med budet om å elske ham.¹⁷

Hva hermeneutisk terminologi og metode angår, står Paulus i det hele tatt meget nærmere rabbinerne enn Filon. Det kunne illustreres ved adskillige detaljer i Gal. 3.¹⁸ Hovedsaken er at selve argumentasjonen blir klar og forståelig om den tolkes på bakgrunn av behandlingen av motstridende skriftord i samtidig jødisk hermeneutikk. Skriftutleggelsen er innrammet av uttrykk for forundring over utviklingen blant de kristne i Galatia, sammenkoblet med påminnelser om hva de opplevde da de kom til troen (3: 1—5, 4: 6—11). Paulus' tese er at de som har hørt troen forkynt og mottatt Ånden, ikke lenger står under Loven. Det som er skjedd med dem, svarer nøyaktig til det som skjedde med Abraham, som

¹⁷ Materiale bl.a. hos R. Sander, *Furcht und Liebe im palästinischen Spätjudentum*. Stuttgart, 1935.

¹⁸ Jfr f.eks. personifikasjonen av Skriften i v. 8 og v. 22, og formelen «det heter ikke... men...» og det epeksegetiske «det er Kristus» (Messias) i v. 16. I v. 17 forutsetter Paulus den vanlige rabbinske forklaring på motsigelsen mellom Gen. 15: 7 (400 år) og Ex. 12: 41 (430 år). Det første tallet, som gjaldt Abrahams avkom, ble regnet fra Isaaks fødsel, det andre fra «pakten mellom stykkene» i Gen. 15. Det er den Paulus tenker på når han i Gal. 3: 15—18 taler om en juridisk gyldig paktsslutning.

«trodde Gud, og det ble regnet ham til rettferdighet» (Gen. 15 : 6). Derav kan Paulus dra den konklusjon at de som er «av tro», er Abrahams sønner. At dette også gjelder for hedninger, bevises ved løftet om at alle folkeslag skulle bli velsignet i Abraham (Gen. 12 : 3 etc.). At det bare er de som er «av tro» som blir velsignet, slutter Paulus *e contrario* av at de som er «av lovgjerninger» står under forbannelsen over dem som ikke gjør alt det som er skrevet i Lovens bok (Deut. 27 : 26). Det er altså forutsatt at «i Loven» er det bare forbannelsen og ikke velsignelsen (Deut. 28 : 1—14!) som kan bli aktuell virkelighet. Beviset for at dette forholder seg så, er igjen hentet fra Skriften. Ifølge Hab. 2 : 4 er det av tro den rettferdige skal ha liv; da kan ikke samtidig det motsatte prinsipp være gyldig, og rettferdighet, liv og velsignelse kan ikke bero på om en gjør alt det lovboken foreskriver (Lev. 18 : 5).¹⁹

Hele tankegangen i Gal. 3 : 1—12 beror på den forutsetning at de to skriftordene i Hab. 2 : 4 og Lev. 18 : 5 motsier hverandre og at de tilsvarende prinsipper «av tro» og «av lovgjerninger» gjensidig utelukker hverandre som forutsetning for rettferdiggjørelse og liv. En from jøde ville ikke se noen motsigelse her; for ham ville overholdelse av budene høre med til sann tro. Slik var det sikkert også for Paulus i hans fariseiske fortid. Men som kristen identifiserer han den tro Skriften taler om med troen på den korsfestede Messias, Jesus som hang på treet under Lovens forbannelse. Da blir motsetningen eksklusiv. Overbevisningen om at troen på den korsfestede Messias ikke kunne forlikes med Lovens vedvarende gyldighet, hadde i sin tid gjort Paulus til forfølger, og denne overbevisningen fastholder han også som apostel.

Paulus står altså overfor det problem at de to skriftordene, Hab. 2 : 4 og Lev. 18 : 5, er analoge, for begge taler om hvordan et menneske skal leve, dvs. få del i det egentlige liv, det som gis dem Gud kjenner rettferdige. Men samtidig motsier skriftordene hverandre, for det ene sier «av tro» og det andre sier «den som gjør» budene, dvs. «av lovgjerninger». Mens det ene ordet svarer til det løfte som ble gitt den troende Abraham, gir det andre uttrykk for den ordning som er inneholdt i Loven fra Sinai. Paulus står derfor overfor problemet om hvordan begge de motstridende skriftord kan bli opprettholdt så både løftet og Loven kan få den plass som tilkommer dem etter Skriften. I overensstemmelse med vanlig mønster for drøftelse av motsigelser mellom ulike skriftord begynner Paulus med å fastslå hva som er gyldig (3 : 12—18), for dernest å redegjøre for

¹⁹ Liksom Gal. 2 : 16d er 3 : 11a ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ en parafrase av Salme 143 : 2. Motsigelsen mellom denne teksten og ord som Hab. 2 : 4 og Gen. 15 : 6 blir fjernet ved en distinksjon; «av lovgjerninger» eller «i Loven» blir ingen rettferdiggjort overfor Gud. Jfr Rom 1 : 17 og 3 : 20.

hvordan den tilsynelatende motsetning skal forklares (3: 19—25). Her kan jeg bare kort antyde min tolkning av de omstridte vers.

En nøkkel til forståelse av v. 13—14 ligger i erkjennelsen av at ordene i v. 14a, «forat Abrahams velsignelse skulle komme til hedningene i Jesus Kristus», er en parafrase av Guds ed til Abraham etter ofringen av Isak, «i ditt avkom skal alle jordens folk velsignes» (Gen. 22: 18). Uttrykket «Abrahams velsignelse» er hentet fra Gen. 28: 4, og ordene «i Jesus Kristus» er satt inn i stedet for «i ditt avkom».²⁰ Den messianske tolkningen av «avkom» (σπέρμα, *zæra'*) beror på analogien med Natans forjettelse til David; «ditt avkom» i 2 Sam. 7: 12 ble tradisjonelt tolket om Messias. Når det i v. 13 sies at Kristus på stedfortredende vis ble gjort til forbannelse, beror det på en kombinasjon av ordene i Deut. 21: 23 om at den som henger på et tre er forbannet, med beretningen i Gen. 22 om bukken som hang fast i buskene, og ble ofret i stedet for Isak. Paulus gjør her bruk av en gammel jødekristen «midrash» som tolket korsfestelsen i lys av Gen. 22. Slik Paulus anvender fragmentet, ligger vekten på at Loven ikke er skjøvet vilkårlig tilside; ved at forbannelsen rammet Kristus som stedfortreder, har det skjedd en rettmessig forløsning, Guds løfte til Abraham er blitt oppfylt, og hedningene har fått del i velsignelsen i Jesu Kristus, i og med at de har motatt Ånden — ved tro.

I v. 15—18 går Paulus videre til å hevde at Loven umulig kan gjøre løftet ugyldig. Beviset er her hentet fra en analogi med menneskelig testamentsrett. Dersom Loven skulle oppfattes som en art tilleggsbestemmelse til Guds pakt med Abraham, ville den omstøte hele paktens gyldighet, og det kan umulig ha vært meningen. Detaljene i det juridiske resonnmang byr på visse tolkningsproblemer; men det er klart at Paulus hevder at løftet, og dermed også ordene «av tro», har en ubetinget gyldighet, som ikke innskrenkes av Loven.

Det egentlige problem for drøftelsen av to motstridende skriftord er spørsmålet om hvordan det andre, avvikende utsagn skal forklares. Paulus reiser det tilsvarende spørsmål med ordene τί οὖν ὁ νόμος, «Hva da med Loven?». Svaret er at den ble gitt «for overtredelsenes skyld», som en interimisordning, «inntil det avkom skulle komme, som løftet gjaldt». Her synes Paulus igjen å gjøre bruk av et messiansk skriftbevis av jødekristen opprinnelse. Som i v. 16, og allerede i v. 13, er «avkom» oppfattet som en Messias-betegnelse. Ordene ἄχρισ οὐ ἔλθῃ... φ... stammer fra det messiansk tolkede Judaorakel i Gen. 49: 10, lest *'ad ki*

²⁰ Den messianske tolkning av Abrahams «avkom», som blir uttalt i v. 16, er altså allerede forutsatt i v. 14. I en artikkel som allerede er under trykning, «The Atonement, an adequate Reward for the Akedah?» har jeg drøftet allusjonene til Gen. 22 i Rom. 8: 32, 3: 24—26 og Gal. 3: 13—14. Jfr ellers G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*. Leiden, 1961. S. 220.

ῥάβο ἱά-lo. Viktigere for Paulus' anvendelse er det imidlertid at liknende formuleringer ble brukt i forbindelse med ordninger og dekreter som i prinsipp var provisoriske. De skulle gjelde «inntil det fremstod en prest med urim og tumim», eller «inntil det kom en troverdig profet», eller «inntil profeten og Ahrons og Israels salvede kom».²¹ Det radikale er at Paulus oppfatter Moseloven selv som en slik provisorisk interimsordning for den før-messianske tid. Dette synspunkt blir nærmere utviklet i Gal. 3: 23—25 og 4: 1—6.

Det provisoriske ved Loven blir ytterligere understreket når Paulus sier at den ble gitt ved engler, ved en mellommanns hånd (v. 19c). Dette antyder at Loven ikke var noe fullgyldig uttrykk for Guds vilje. Men teksten blir fullstendig misforstått når enkelte eksegeter mener at englene her er tenkt som makter som står Gud imot. Det logiske subjekt for den passive konstruksjon er Gud; han gav Loven.²² Om Moses som midler måtte ta hensyn til begge parter, både til Gud og folket, er Gud allikevel én. Men stammer både løftet og Loven fra den samme Gud, gir tanken om Loven som en provisorisk ordning ikke i og for seg noe fyldestgjørende svar på problemet det er en motsigelse i Skriften. Skarpt formulert blir det først med spørsmålet: «Står da Loven mot løftene?» (v. 21a).

Muligheten av en konflikt mellom Loven og løftene blir avvist. *μή γένοιτο!* Paulus innskyter først en forklarende bemerkning: «Dersom det hadde vært gitt en lov som kunne gjøre levende, hadde rettferdigheten virkelig vært av Loven.» I så fall, må vi supplere, ville Skriften ha inneholdt to uforenelige lærer om rettferdiggjørelse og levendegjørelse. Like lite som Loven kan forstås som en innskrenkende tilleggsklausul (v. 15—19), kan den derfor oppfattes som et provisorisk alternativ til løftet, slik at «av tro» gjaldt for Abraham og for Messias-tiden, mens «av Loven», og dermed «av lovgjerninger», var gyldig i tiden mellom Moses og Kristus. En slik dobbelthet er utelukket, fordi den ene Gud bare kan ha hatt én vilje og én hensikt. Men en egentlig motsetning ville bare ha bestått dersom Loven hadde kunnet føre til rettferdighet og liv. Paulus hevder at den ikke maktet det og at den aldri var tiltenkt denne oppgaven. Den tjente et annet formål: «Skriften la alt inn under synd forat det som var lovt, ved Jesus-Kristus-troen skulle bli gitt til de troende» (v. 22). Paulus finner altså at det ikke foreligger

²¹ Jfr Esr. 2: 63; Neh. 7: 65; 1 Makk. 4: 46; 14: 41; IQS 9: 10 f; CDC 6: 10 f; 12: 23 f; 20: 1.

²² Jfr E. Bammel, *New Testament Studies* 6 (1960), 317 n. 5: «In V. 20 ist hinter *ἐστιν* ein Punkt zu setzen (darum auch in V. 20a *δέ* und nicht *μέν*).» Også R. Bring som har beskjeftiget seg med Gal. 3 i flere arbeider, avviser med rette tanken om at Paulus skulle bestreide at Loven er Guds lov. Jfr især «Der Mittler und das Gesetz». *Kerygma und Dogma*, 12 (1966), 292—309. Selv om jeg i detaljeksegesen har gått helt andre veier enn Bring, særlig i tolkningen av 3: 11—12, blir hans helhetsforståelse bekreftet på viktige punkter.

noen motsigelse. Rett forstått står Loven ikke i noe konkurranseforhold til løftet; den hadde en underordnet funksjon som tjente virkeliggjørelsen av det.

Man gjør vel i å merke seg at det ikke er Loven, men Skriften som er subjekt for utsagnet i v. 22. Loven er ikke en størrelse for seg, men en del av Skriften. Det var den som la alt inn under synd ved Lovens bud og krav om gjerninger (jfr Lev. 18: 5!). Tanken om hvordan Loven gjorde synden til straffbar overtredelse og derved økte den, blir nærmere utført i Romerbrevet. I Galaterbrevet ligger hovedvekten på at Lovens funksjon var underordnet det som ifølge Skriften var Guds egentlige formål, at løftet skulle bli virkeliggjort og at de som hører Kristus til skulle få del i det «av tro». Tanken om Lovens interimistiske, negativt forberedende funksjon uttrykkes i tanken om at den var en *παιδαγωγός . . . εἰς Χριστόν*, å sammenligne med formyndere og forvaltere som overvåker arvingen inntil han blir myndig, til fastsatt tid. Å gjøre Loven gjeldende etter at Kristus er kommet, er for Paulus ikke noen opprettholdelse av Loven, men en feilaktig anvendelse av den, i strid med lovgiverens intensjon. Men konsekvensene og applikasjonen på situationen i Galatia (Gal. 3: 23—4: 6) hører ikke lenger nødvendig med til den eksegetiske oppklaring av den tilsynelatende motsetning i Skriften. I stedet for å forfølge apostelens tanker videre skal jeg derfor trekke noen konklusjoner av min egen forelesning.

Motsigelser i Skriften er et gammelt hermeneutisk problem, drøftet av rabbinnere fra Hillel av. Det var vel kjent for Filon og hans forgjengere av jødiske lærde i Alexandria. Paulus er sikkert ikke den første kristne ekseget som har arbeidet med det, men det har fått en særlig aksentuering i forbindelse med hans lære om rettferdiggjørelse av tro. Utredningen i Gal. 3 følger, på selvstendig måte, det vanlige mønster for drøftelse av to skriftord som svarer til hverandre og allikevel motsier hverandre. Løftet til Abraham, og skriftordet om at det er av tro den rettferdige skal leve, blir opprettholdt uavkortet. Men også Loven, og dens prinsipp om at den som gjør budene, skal ha liv i dem, blir opprettholdt. Den var hverken ment som en tilleggsklausul eller som et temporært alternativ til løftet, men stod — tross antitesen, eller snarere på grunn av den — i tjeneste for virkeliggjørelsen av løftet i Kristus, «av tro» og ikke «av lovgjerninger». Ut fra Paulus' syn er det nettopp ved å hevde de troendes frihet fra Loven at han kan tolke Loven rett og opprettholde den på dens plass i Skriften.²³

Ikke noe sted avviker Paulus i sak sterkere fra rabbinsk syn, men ikke noe sted er hans argumentasjonsmåte mer rabbinsk enn i Gal. 3. Det er igrunnen ganske naturlig, for var det først bevist at de som var døpt til Kristus og hadde mottatt Ånden, ikke lenger stod under Loven, falt behovet for halakisk tolkning av enkelt-

²³ Tankene i Gal. 3 blir i så måte supplert ved det som sies i Gal. 5: 13—14, 18, 23, jfr Rom. 8: 4; 13: 8—10.

budene bort. Mine undersøkelser bekrefter altså Olof Lintons gamle tese om at det nettop er for å hevde friheten fra Loven, Paulus bruker juridiske argumenter.²⁴ I senere år har særlig tyske forskere diskutert om Paulus i Gal. 3 (og Rom. 4) forfekter et «frelseshistorisk» syn eller om hans skrifttolkning snarere kan tas til inntekt for en eksistensial interpretation.²⁵ Dette moderne alternativ er skjævt. Hos Paulus dreier det seg ikke om et alternativ mellom objektiv frelseshistorie og den enkeltes eksistensforståelse, men om en korrelasjon mellom situasjonen i en misjonsmenighet og Skriften. Hendelser i den nære fortid og samtiden, Jesu komme, død og oppstandelse, hedningemisjon og åndsutgytelse blir tolket ut fra Skriften, og Skriften blir tolket i lys av hendelsene.

Fordi Paulus som apostel identifiserer den tro Skriftene talte om, med troen på den korsfestede Messias, Jesus, finner han en motsetning mellom Kristus og Loven, mellom tro og gjerninger, og mellom Hab. 2: 4 og Lev. 18: 5. Særlig jødiske forskere har påpekt at Paulus i en tekst som Gal. 3 opererer med et begrep «Loven» som sterkt avviker fra det rabbinske syn på Torah som Guds livgivende åpenbaring. Men med urett har man derav sluttet at Paulus ikke virkelig kan ha vært fortrolig med det jødiske syn. Troen på den korsfestede Kristus forandret Paulus' syn på Loven like vel som på løftene. Lovens begrep blir bestemt ut fra antitesen til Kristus og troen. Sinai-loven blir isolert fra løftet og pakten, og ensidig forstått ut fra ordet i Lev. 18: 5 om å oppnå liv ved å gjøre som budene foreskriver, fordi Paulus derved kan holde fast på at Loven, til tross for motsetningen mellom den og det oppfylte løfte, allikevel har en legitim plass i Skriften.²⁶

Utredningen i Gal. 3 er orientert ut fra de problemer som var brennende for urkirken og dens misjon, om forholdet mellom jøder og hedninger og om Mose-lovens gyldighet for de Kristus-troende som ikke var av jødisk herkomst. Men disse spørsmålene blir behandlet i en rekke skrifter, både i og utenfor Det nye testamente, og løst på en rekke forskjellige måter. I praksis råder det allikevel ganske stor samstemmighet blant de skriftene som er kommet med i kanon:

²⁴ Paulus och juridiken. Sv. T. Kv. 21 (1945), 173—91.

²⁵ Jfr G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, Ev. Theol. 24 (1964).

²⁶ I Rom. 10: 4 ff blir det enda klarere at Paulus innfører en differensiering i det gammeltestamentlige lovbegrep. Utsagnet i Lev. 18: 5 blir tolket som noe Moses skrev med henblikk på rettferdigheten av Loven. Det divergerende utsagn om at ordet (budet) er nær, Deut. 30: 12—14, blir derimot lagt i munnen på rettferdigheten av troen og tolket om den forkynte Kristus, resp. «troens ord». Den interpretasjonshistoriske forutsetning ligger her i identifikasjonen av Loven (budet, ordet) med Visdommen, og dernest av Visdommen med Kristus. Også formuleringer som «troens lov», «livets ånds lov» og «Kristi lov» er vel mer enn retoriske. Man kan i hvert fall overveie om Paulus i Gal. 3: 19 opprinnelig brukte det spesifiserende uttrykk «gjerningenes lov» (ὁ νόμος τῶν πράξεων, cf. P⁴⁰, G etc.). I så fall kom distinksjonen mellom flere aspekter i Loven klart til uttrykk.

Troende hedninger anerkjennes som brødre og fullverdige lemmer i Kirken. Det kreves ikke at de skal la seg omskjære eller holde de rituelle bud. Men Israels hellige skrifter forblir kirkens bibel, og forsåvidt som Loven er sammenfattet i budet (resp. i dobbeltbudet) om kjærlighet, forblir den det gyldige uttrykk for Guds vilje. Praktisk uenighet foreligger bare på enkelte punkter, som f.eks. nytelse av offerkjøtt. I forstørret målestokk er situasjonen i urkirken ikke ulik den vi finner blant rabbinerne når de f.eks. praktisk talt enstemmig godtar Hillels halakah om påskeofferet, mens de går ulike veier i sin eksegetiske begrunnelse av den. Iakttagelsen er neppe uten relevans for dagens debatt om motsetninger i Skriften og mellom kirkesamfunnene. Den antyder i hvert fall at enhet i praksis ikke uten videre avhenger av enighet om eksegetiske spørsmål og hermeneutiske prinsipper.

Hva angår forholdet mellom jøder og hedninger i kirken, og de hedningekristnes frihet fra Lovens enkeltforskrifter, kunne andre urkristne teologer ad ulike veier nå frem til liknende resultater som Paulus. Det karakteristiske ved Paulus' lære ligger i at han nådde frem til sitt syn ved en klargjøring av forholdet mellom løfte og lov, slik at rettferdiggjørelse av tro ble stilt i motsetning til regelen om at den som gjør budene, skal ha liv i dem. Selv om han hele tiden har den konkrete Moselov for øye, beveger han seg i retning av en abstraksjon av Lovens prinsipp om rettferdighet og liv i kraft av gjerninger. På denne linjen gikk senere Augustin og Luther videre.²⁷ For dem var spørsmålet om Moselovens gyldighet ikke brennende lenger, og spørsmålet om forholdet mellom krav og nådetilsagn i Skriften ble mer orientert ut fra den enkelte kristnes samvittighet. Men konsentrasjonen om kontrasten mellom lov og evangelium som den egentlige hovedsak i skrifttolkningen ligger i forlengelsen av linjen hos Paulus, og avstanden mellom ham og Luther er neppe fullt så stor som det stundom har vært hevdet.

²⁷ Ellers dukker problematikken hos Filon og andre helleniserte jøder snart opp igjen i kirken. Flere kirkefedre drøfter kontrasten mellom sann gudskunnskap og antropomorf uttrykksmåte i Skriftene. Det er bemerkelsesverdig at dette problemet nesten ikke berøres i Det nye testamente.

GUSTAF WINGREN

Från ordningsteologi till revolutionsteologi

Två gånger med ett mellanrum på en mansålder har den internationella social-etiska problematiken hastigt störtat sig över teologin. Ordningsteologin uppstod vid 1930-talets början, strax före 1933. Revolutionsteologin började få form vid 1960-talets mitt och spreds över världen efter konferensen i Genève 1966. Båda gångerna kan man med rätta tala om en rivstart. Problemen växer inte fram långsamt utan de kastas utifrån in över teologerna under ett uttalat krav på snabbt ställningstagande.

Det betyder att teologin båda gångerna får ge sina svar oförberedd. Denna frånvaro av förberedelse är sakens kärna. Vad som blir sagt om »ordningar» på 1930-talet och om »revolution» på 1960-talet har visserligen också sitt intresse. Men vida intressantare är den omständigheten att teologin två gånger sysslar med egna problem, som allmänheten inte frågar efter, och sedan i hast måste börja att tala om en sak som har vuxit fram i samhället. Talet hinner aldrig bli grundat på långvarig forskning eller på noggrann analys.

När ordningsteologin bröt igenom — man kan sätta 1932 som genombrottsår — var den teologiska etiken i Europa baserad på en idealistisk filosofi med den enskilde och hans samvete i centrum. Kant spelade stor roll, på det ena sättet eller på det andra. Somliga talade om det kategoriska imperativet, andra om det etiska omdömet självständighet. Men om *samhället* talade etiken på det hela taget icke. Den historiska utforskningen av Luther var i full gång men intresset kretsade på detta fält envist kring läran om rättfärdiggörelsen och närbesläktade ämnen, kristologin, sakramentsläran osv. Från dessa ämneskretsar ledde ingen väg in i social-etiken, varken på den filosofiska eller på den teologiska sidan.

Läser man nu efteråt en för ordningsteologin så grundläggande framställning som *Emil Brunners* »Das Gebot und die Ordnungen», utkommen just år 1932, är det mest frapperande draget inte ordningsbegreppets systematiska inarbetning i helheten utan tvärtom — ordningarnas karaktär av *påhäng*. Helheten är färdig, när det stora partiet om »die Ordnungen» (s. 273—551) adderas. Och när helheten bygges, är termen »skapelse» tämligen oväsentlig. Först kommer i sedvanlig stil den etiska frågans ofrånkomlighet, de olika typerna av filosofisk etik och den »motsägelse», som människan genom det etiska kravet försättes i (första avsnittet, s. 1—38). Sedan kommer evangeliet, rättfärdiggörelsen av tro allena (som är

det godas begrundning) samt en fixering av den kristna etikens egenart (andra avsnittet, s. 39—94). Därefter ett långt parti om »das Gebot», fortfarande utan »Ordnungen» (fyra långa avsnitt, s. 97—272). Visserligen tangeras ordningsbegreppet i detta sammanhang men blott för att avgränsas från »Guds rike» (s. 192—203).

Vad Brunner dittills har givit är alltså den dialektiska teologins normala schema från 1920-talet. Därefter kommer påhänget, »die Ordnungen», 279 sidor om äktenskap, arbete, kultur och ekonomi, folk och stat, kyrka. Och det är först nu, i detta adderade parti, som termen »Schöpfung» begynner få principiell vikt (jfr sakregistret). Att ge kyrkan plats här passar väl samman med Emil Brunners allmänna kyrkosyn, enligt vilken den relativt organisationslösa gruppen är det bästa uttrycket för den urkristna typen av gemenskap, medan kyrkan såsom institution hör hemma i samma klass som staten och kulturen (från Brunner går förresten denna egendomliga disposition vidare till andra skribenter, hos vilka den inte passar så väl). Bortsett från en sådan detalj är det skapelsetankens plötsliga och mekaniska upphängning på den färdiga byggnad, vid vars konstruktion filosofi plus evangelium utgjorde huvudkomponenterna, det är denna skapelsetankens karaktär av påhäng som är det mest markanta draget.

Vi möter samma bild hos *Rudolf Bultmann*, existentialfilosofi plus kerygma, alltså: filosofi som ram, andra trosartikeln som innehåll i den givna ramen. I grunden är det inte heller annorlunda hos *Friedrich Gogarten*, som utgav sin »Politische Ethik» 1932, samma år som Brunners ordningsteologi kom. Den totalsyn, som hade utformats av gruppen kring »Zwischen den Zeiten» på 1920-talet, var en teologi kring andra trosartikeln, medan skapelsetron däremot var undertryckt eller negligerad. Den avgörande teologiska och filosofiska faktorn var sannolikt Kirkegaard-renässansen.

Behovet att foga in en statsetik eller en principiellt begrundad syn på folket blir sedan, vid 1930-talets början, ett utifrån frampressat, icke ett inifrån framvuxet behov.¹ Det är många som utifrån drives att ta upp socialetiken, bl.a. pressar sig behovet alltså på denna grupp av teologer, som dittills hade varit samlad kring tidskriften »Zwischen den Zeiten». Genom att dess medlemmar reagerar olika på det politiska trycket sprängs gruppen. De som vill försöka att arbeta in det hos allmänheten framväxande intresset för folk och stat, de gör i regel bruk av termen »Ordnung» och av en mekaniskt påklitrad första trosartikel eller skapelsetanke, utan rot i det tidigare kierkegaardska sättet att bygga.²

¹ Jfr Arvid Runestams artikel om »Ordnungsteologi» i denna tidskrift 1937, s. 125 f., där denna synpunkt med rätta starkt framhäves.

² Hos Gogarten spelar dock själva termen »ordning» ej någon väsentlig roll.

Det är sant att det i Tyskland fanns en av nationalsocialismen stödd rasideologi, som utnyttjade skapelsetrons kategorier. Ifall vi nu nämnde namnen på de teologiska skribenter, som då accepterade dessa rasteorier om det tyska folkets överlägsenhet, skulle troligen blott samlare av kuriosa visa sig ha kännedom om dessa personer. Vi går ju inte ens idag omkring med kunskap om de teologiska pamflettförfattare, som stöder rasideologierna i Sydafrika eller i USA — dessa skribenter är bara bihang till politiska makthavare. Ordningsteologin på 1930-talet är däremot en företeelse bland solida teologer, vilkas författarskap mycket ofta är byggt och strukturerat utan tillhjälp av ordningsbegreppet och utan några tydligare inslag av skapelsetanken, i regel byggt och strukturerat långt före 1930-talet. Vad de vill med sina plötsligt anlagda nya termer, »Ordnung» och »Schöpfung», är helt enkelt att fånga in en storhet som allmänheten talar om. De vill ge teologiskt besked i en aktuell fråga, någorlunda snabbt besked.

Det är också sant att det i Tyskland — liksom annorstädes — fanns en konservativ lutherdom, som sedan århundraden hade separerat skapelsen från frälsningen.³ Den tyska ordningsteologin får tillflöden också från detta håll. Ofta är det dessa tillflöden man mest tänker på och talar om, när man nu ser tillbaka på 1930-talet. Men hade denna konservativa lutherdom stått ensam, skulle den visserligen genom sin passiva underkastelse ha bidragit att stödja regimen på platsen, dock utan några konsekvenser för den internationella teologiska debatten. *Emil Brunner* och *Friedrich Gogarten* är pionjärer, redan 1932, alltså före det tredje rikets upprättande. Och dessa tillhör, båda två, den dialektiska gruppen med »Zwischen den Zeiten» som organ. De är i grunden främmande för den konservativa lutherdomen. Det är *deras* nyorientering som är internationellt väsentlig. De litterära produkterna från Erlangen kommer senare och utnyttjar ett termbestånd som då förefaller radikalt och föga konservativt.

De som stod sig bäst i den gamla dialektiska gruppen var *Karl Barth* och *Rudolf Bultmann*. Ingen av dessa två hade byggt in termen »Ordnung» i sitt språk och ingen av dem hade givit besked om vad »folk» var. Efter andra världskrigets slut är det dessa två som dominerar den internationella teologiska debatten både i Europa och i USA. Bultmann är exeget och tangerar egentligen aldrig socialetiken. Barth däremot förblir visserligen sin kristologi trogen men börjar just 1945 att *inne i den* bygga upp en lära om »Schöpfung». Starten sker genom en regelrätt utläggning av Genesis i »Die kirchliche Dogmatik» III: 1 och sedan löper allt konsekvent vidare i flera dogmatikvolymerna de följande åren. Kristologin är hela tiden källan, socialetiken är baserad på andra artikeln.

³ Se härom Henning Lindström, Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi 1944, s. 360—403.

Evangeliet är principiellt det *första* ordet, varur lagen — det »andra» ordet — deriveras. En mycket god sammanfattning av denna totalvys politiska konsekvenser får man i det lilla häftet »Christengemeinde und Bürgergemeinde» 1946.⁴

Ganska jämnt tjugo år senare, på sommaren 1966, hålles den banbrytande konferensen om kyrka och samhälle i Genève. Den är föregången av fyra volymer, alla utgivna 1966, »Christian social ethics in a changing world», »Responsible government in a revolutionary age», »Economic growth in world perspective» och »Man in community» (sammanlagt 1524 sidor). Åtskilligt har hänt efteråt, bland annat konferenserna i Zagorsk, Beirut och Uppsala 1968. Men det som har följt efteråt är försök att åstadkomma rimliga reaktioner, svar och ställningstaganden från teologer eller från kyrkosamfund. Ju längre tiden går, dess mer kommer förmodligen året 1966 att framstå som den originella insatsens år, gränsmärket. Och mötet i Genève 1966 är *icke* frukten av en teologisk eller filosofisk eller exegetisk brottning med något problem som växer fram inifrån. Både i de fyra förberedelsevolymerna och i konferensen 1966 dominerar klart samhällsvetarna, ekonomerna, politikerna. *De kastar utifrån ett problem på kyrka och på teologin*, problemet »revolution» eller »ändring». Det är »change» som är nyckelordet.

Nu kommer vår grundfråga. Har det under de två decennierna mellan 1946 och 1966 skett någonting inom teologin, som har kunnat göra de teologiska skribenterna *beredda* att ge ett genomtänkt svar på frågan, hur »ändring» eller »revolution» i samhället rimligen bör bedömas ur kristen synpunkt? De debatter som har förts och den litteratur som har producerats inom teologin på skilda håll i världen har under de gångna tjugo åren i ytterst ringa utsträckning ens vidrört dessa frågor. I somliga fall har debatterna och litteraturen behandlat så irrelevanta frågor, att en hel del ansvariga personer nu känner sig kränkta när man bara uppräknar de dåtida ämnena. Vad som däremot har *betytt* något internationellt, det är den tyskspråkiga litteratur som segrande utgick ur kyrkokrisen vid det tredje rikets sammanbrott 1945. Denna litteratur bestämmer praktiskt taget helt och hållet det sätt, varpå problemet »revolution» eller »ändring» behandlas i svallvågorna efter Genève 1966.

Skapelsetron får alltså ligga obrukad, den antages leda till glorifiering av bestående regimer, till status quo. Den funktionen hade nämligen den mekaniskt påhängda termen »Schöpfung» i ordningsteologin under tredje rikets tid. Hos Luther på 1500-talet hade termen »Schöpfung» eller »creatio» tämligen diame-

⁴ Jfr min uppsats i det nya samlingsverket *Gesetz und Evangelium* 1968, utg. av Ernst Kinder och Klaus Haendler (s. 260—276). Ursprungligen ingick uppsatsen i festskriften till Barths 70-årsdag, »Antwort» 1956.

tralt motsatt funktion. Den var då huvudinstrumentet för att just i samhället, i det världsliga, underbygga och motivera oavbruten rörlighet, ändring, flexibilitet. »Billighet», »Stundelein», »mästrandet av alla lagar», allt detta är hos Luther derivat ur skapelsetanken, ty det är på *nyskapelse* accenten ligger, icke på »ordning». Men den förstörelse av skapelsetron, som ordningsteologin på 1930-talet åstadkom, uppfattas ännu på 1960-talet tydligen som en äkta frukt av första trosartikeln. Varför skulle man annars rygga tillbaka inför skapelsetrons vokabulär? Det rimliga vore ju att börja tolka första artikeln på ett *annat* sätt än ordningsteologerna gjorde, så att ändring och förnyelse — *change* — fick plats däri. Men det sker inte. Vantolkare får egenmäktigt behålla den text de vantolkar. Trots att de nu är döda får de behålla den.

Istället flyr revolutionsteologin till den andra av de tre artiklarna. Från Jesus och hans evangelium kommer ändringen i »strukturerna», samhällets strukturer. Roger Mehl uttalar vad de flesta andra förutsätter, när han i en av volymerna före Genève klart gör kristologin till socialetikens fundament — på ingen väsentlig punkt avviker Mehl från Barth tjugo år tidigare.⁵ De bidragsgivare i arbetet kring Genève 1966 som avviker från denna generella vy påverkar icke den efterföljande diskussionen, än mindre kan de modifiera planeringen eller lösningsförsöken. Makten i det stora kristologiska huvudtemat förstärkes tvärtom därigenom att avvikande röster sporadiskt får dyka upp i periferin för att sedan drunkna och förstummas.

Det går lättare att bli varse egenarten i en litteraturgenre, när man bredvid den ställer något annat som är helt annorlunda. Ett lämpligt jämförelseobjekt är *K. E. Løgstrups* författarskap, som alltsedan doktorsavhandlingen 1942 behandlar skapelsetanken och som under alla de gångna åren har varit inriktat på allmänt mänskliga och sociala problem, däremot påfallande ointresserat av sådant som teologer ofta brukar tala om, kyrkan, sakramenten o.dyl. Här har vi ett undantag, en som är *beredd* att utreda vad »ändring» i samhället rimligen kan betyda. Hans röst hörs givetvis inte i bruset från Genève, den passar inte i kören. Men han passar lika litet in i ordningsteologin, där skapelsetanken var ett mekaniskt påhäng. Hos Løgstrup behärskas nämligen själva *ansatsen* av skapelsetanken, så redan i »Den erkendelsesteoretiske konflikt» 1942. Följaktligen utgår han i »Den etiske fordring» 1956 från ett allmänt humant fenomen, samtalet (och den tillit ett samtal implicerar), när han skall försöka fixera innebörden i den tysta och outtalade fordran, som varje människa såsom människa redan står i.

⁵ Roger Mehl, *The basis of Christian social ethics*, i *Christian social ethics in a changing world* 1966, s. 44—58. Huvudresonemanget genomföres som ett Mehls försvar av Karl Barth contra teserna i Gunnar Hillerdals arbete 1963, *Kirche und Sozialethik*.

Därför leder skapelsetanken inte till »ordningar» hos Løgstrup. Så småningom kommer han i sin framställning 1956 till förhållandet mellan könen (Den etiske fordring, första uppl. s. 87 ff.), till relationen mellan samhället och egendomen (s. 104 ff.), till sekulariseringsprocessen (s. 111 ff.). I själva rubrikerna på dessa tre ställen talar Løgstrup nästan stereotypt om en och samma sak, nämligen just *ändringen* (tre gånger samma danska term, »De sociale normers foranderlighed illustreret med ...», s. 87, 104, 111, därtill 77). Men mitt i relativiseringen av alla sociala normer och konventioner har Løgstrup kvar sin principiella utgångspunkt, skapelsetanken, den radikala fordran. Det kan medges att Løgstrup är besvärlig att läsa, jag har själv haft svårt att förstå honom och jag har med orätt buntat ihop honom med Gogarten.^a Men de här återgivna tankegångarna ligger i öppen dag och ingen behöver ta miste på dem. Genom flexibiliteten avviker han från ordningsteologin och genom den starka accenten på »ändring» visar han en viss affinitet till den under 1960-talet plötsligt framstormande revolutionsteologin.

Men det typiska för Løgstrup är att han först skildrar *det normala*, den tillvaro där livet går sin gilla gång. Han gör inte ett hopp rakt in i »ändring», som så många andra teologer nu gör. En operation på ett lasarett eller en chockbehandling innebär otvivelaktigt ett ingrepp som kan revolutionerande ändra en människas tillstånd. Det finns kirurger som har teorier om operationer men knappast någon bygger en sådan teori *direkt* — utan att först ha en elementär anatomisk och fysiologisk teori om vad en kropp är och hur människan normalt fungerar. Den sortens »ontologi» är nu portförbjuden i teologin, av skilda skäl, teologiska och filosofiska. Signifikativt för Løgstrup är att han aldrig har frågat efter vad »man får». Sannolikt skulle det löna sig också för andra att i större utsträckning än nu strunta i förbuden och ställa de problem som under det egna arbetets gång framstår som *nödvändiga* att ställa. Frågan vad det innebär att *vara människa* är just nu otvivelaktigt en viktigare teologisk fråga än frågan om revolutionen eller »ändringen».

Den generella antropologiska frågan är nämligen logiskt överordnad: »ändring» måste vara något principiellt sekundärt. Och Løgstrups senaste arbete, »Opgør med Kierkegaard» 1968, går mer radikalt än någon annan jämförbar skrift i nutiden ner till det som var problemet på 1920-talet med dess Kierkegaard-renässans. Vi är *alla* — i samtliga teologiska läger — bestämda av vad som skedde på 1920-talet, då Kierkegaard fick dra gränserna för vad »kristendom» skulle betyda och då samtidigt en del arbetsmetoder uppstod som ännu idag, odiskuterade, är i bruk i teologin. Dessa metoder omöjliggör helt enkelt

^a Jfr Løgstrups replik i Kunst og etik 1961, s. 266—271, särskilt s. 270 f.

ställandet av vissa nödvändiga frågor och hindrar bearbetningen av somligt centralt bibliskt stoff, bl.a. skapelsetanken. Därför blev »Schöpfung» ett dött påhäng 1932, därför försvann flexibiliteten ur samhällssynen inom ordningsteologin, därför flydde ordningsteologins kritiker till andra trosartikeln, därför motiveras nu revolution eller »ändring» direkt ur kristologin och evangeliet. Att göra upp med Kierkegaard, såsom Løgstrup gör, är socialetik, det är *grundforskning* inom socialetiken.

Varför är detta viktigt? Varför skall man slita sönder det nu så moderna bandet mellan kristologi och revolution?

Det finns goda skäl för den radikala ståndpunkten, att stadskärnorna i våra städer bör rensas från biltrafik och överlåtas åt gångtrafikanter och cyklister. De som mera bekvämt vill färdas in till centrum får använda de offentliga färdmedlen, buss, tunnelbana, spårvagn. Flera unga radikaler hävdar denna ståndpunkt och jag delar den helt och fullt. Jag skulle dock icke vilja härleda min åsikt ur kristologin — fastän jag utan minsta tvekan tror, att medmänsklighet och omvårdnad om nästan skulle gagnas av drastiska åtgärder mot bilelandet. För tillfället bortser jag från den omständigheten, att jag själv saknar bil, medan jag däremot gärna promenerar och ofta åker buss samt dessutom råkar äga en cykel. Redan dessa detaljer (som kanske är gemensamma för mig och somliga andra bilfientliga radikaler) gör det tänkbart, att »den gamle Adam» kan ha något med min radikalitet att göra. Men detta är relativt oväsentliga synpunkter. Huvudsaken är att min meningsmotståndare — som pläderar för privatbilarnas fria framfart i stadskärnan — har mängder av människovänliga argument: gamla och handikappade kommer direkt till butiksdörren etc. Det går lika lätt för honom att härleda *sin* tes ur kristologin.

Ur saklig synpunkt vinner varken han eller jag någonting av positiv betydelse med ett kristologiskt resonemang. Däremot åstadkommer vi med säkerhet flera sakliga förluster. För det första förorenar vi evangeliet, var och en av oss på sitt håll. Detta blir nu inlåst på *en* sida i en samhällelig konflikt. För det andra minskar vi räckvidden av vår argumentation. Vi argumenterar på ett sätt som är tomt och meningslöst inför de medborgare, vilka är ateister eller anhängare av Islam men har samma rätt till stadskärnan som vi. Dessa kan givetvis acceptera våra ståndpunkter, om de nämligen har andra skäl än de ur evangeliet härledda för att acceptera dem. Men då är det sakligt riktigare att försöka spåra upp dessa andra skäl, det är ju *de* som har någon bärkraft, ifall det verkligen är en *samhällsfråga* vi diskuterar — och inte en förklädd kyrklig fråga.

Med detta sista rör vi vid den ömma punkten. Både inför ordningsteologin och inför revolutionsteologin kan man känna samma sorts oro, oron över att samhällsengagemanget inte är äkta, inte oblandat äkta. Under de senaste decen-

nierna i Europa har det ecklesiocentriska intresset inom teologin, intresset för kyrkan och frågan hur *hon* skall klara sig, varit så skrämmande dominant, att det vore ett rent mirakel om en så envis bacill nu kunde dö. Skulle det även idag vara så, att kyrkans prestige stod i centrum, den och inte samhällsfrågorna, då skulle tyvärr alltsammans logiskt gå ihop från början till slut, från 1932 till nu. Då måste »Schöpfung» hängas på ungefär 1932, falla bort 1945 och sedan undvikas, då måste också »ändring» och »revolution» hängas på ungefär 1966 och givetvis med tillhjälp av andra artikeln (första artikeln är ju national-socialistisk!).⁷ Perspektivet är kusligt, det innebär att det inte finns minsta skymt av allvar i det teologiska arbetet — allt är blotta genljud av maktkampen i världen. Man får hoppas att endast ett fåtal teologiska skribenter tänker i dylika prestige-kategorier och att arbetet i stort betingas av att vissa sakliga problem inifrån växer fram, alltså inifrån ställer sig själva såsom nödvändiga problem.

Ett sådant ur saklig synpunkt *nödvändigt* problem, som vi i teologin inte längre kan draga oss undan från, är frågan vad »skapa» och »skapelse» innebär. Någon tycker kanske, att parallellen mellan revolution i ett utvecklingsland och utmönstring av bilterrorn i en europeisk stadskärna haltar. Det är sant, det är mycket som skiljer de två fenomenen åt. Men försöker man räkna upp det som skiljer, skall man finna att revolutionen är något som är — om möjligt — ännu mera klart »världsligt» än åtgärderna mot bilyranniet kan vara. Blev det genom vårt föregående resonemang tydligt, att man *icke* skall blanda in evangeliet i argumentationen för och emot vissa åtgärder rörande stadskärnorna i våra städer, då är det *ännu* mera tydligt, att man *icke* skall motivera revolutionen med Kristi evangelium. Man kan i vissa fall argumentera sakligt för revolution ändå, utan bruk av Nya testamentet såsom argumentburk. Men det är alldeles säkert att man åstadkommer svår skada, när man gör Kristus till supporter åt revolutionsgrupper. Han kan lika litet användas för det syftet som för stöd åt bestående regimer, åt status quo.

Här kommer nu den centrala bibliska termen »skapa» och »skapelse» in i resonemanget. I klassisk teologi brukas inte skapelsetanken som ett medel för att införa kristologiska argument i samhällsdebatten utan tvärtom: evangelieargumenten föres genom skapelsetanken *ut* och de av common sense präglade lämplighetsargumenten föres *in* i debatten. Regeringar består givetvis av människor men faktiskt placeras de, trots detta, i samma klass som rågfält, äppleträd osv., biologiska företeelser alltså, naturföreteelser. Man kan tacka Gud för äppleträd

⁷ Det bör kanske tillfogas, att de engelska och tyska upplagorna av min bok »Skapelsen och lagen» framkallat recensioner både i Tyskland och i Storbritannien, där detta utan vidare utsäges: att kombinera skapelse och universell lag är att stödja nationalsocialistiska teorier.

och betrakta skörd som en gåva från honom. Man kan också, utifrån rationella överbäganden, hugga ner äppleträd och rensa upp, tackande Gud för luft och ljus och nya odlingsmöjligheter. Varken när man låter träden stå eller när man hugger ner dem, bedömer man åtgärderna som »kristna» eller »okristna» — det är en irrelevant frågeställning, ett sätt att resonera som just skapelsetron befriar oss ifrån.

Går man till Gamla testamentet och frågar man där efter tecken på en »naturlig uppenbarelse», blir det ett magert material man får i handen. Frågar man däremot efter tecken på att Gud är den som *ger liv*, då strömmar materialet fram, i psalmerna, hos profeterna, i de historiska böckerna, överallt. Fornkyrkan hade god biblisk grund för sig, när hon mot gnostikerna lät artikeln om skapelsen stå på egna ben, före artikeln om Kristus och före artikeln om kyrkan. Drevs judendomen eller Israel under historiens gång in på det nationalistiska spåret, då var skapelsetanken — därom vittnar bl.a. Deuterocesaja — den obönhörligaste kritikern mot alla sådana förträngningar: Jahve är hela världens Gud, som genomför sitt välde även om egendomsfolket går under. Ifall ett enskilt folk i Europa på 1900-talet utnyttjar skapelsetrons terminologi för att hävda »ariska» rasteorier i klart nationalistiskt syfte contra andra folk, borde följaktligen den enda rimliga slutsatsen för teologins del bli denna: nu måste vi bli utförligare och tydligare i vårt tal om vad »skapa» och »skapelse» är, nu måste vi verkligen *utreda* skapelsetrons innebörd.

Effekten blir som bekant den motsatta, teologerna börjar tiga om saken. Om det finnes en tolkning av »kristendom» som vore direkt fientlig mot den gammaltestamentliga tanken, att Gud *ger livet* och ger det åt alla, åt hedningar och troende, om det finnes en tolkning av »kristendom» som vore fientlig till de naturliga livsytringarna, då skulle den tolkningen kunna vara en verklig förklaring till de senaste decenniernas teologihistoria. Nationalsocialismen är ingen förklaring, den motiverar — tagen för sig — tvärtom ett utförligare och mera ingående tal om vad »skapa» och »skapelse» betyder. En tänkbar förklaring är, jämte andra, Kierkegaard. Han bar livet ut på de aggressioner mot skapelsetron som vi nyss antydde. För honom var »kristendom» uppbrott ur de naturliga livsytringarna, brytning med det som »man» gör.* Åren då hans åskådning med styrka flöt in i kontinental teologi var 1920-talet, samma år då de egendomliga fixeringar skedde, vilka sedan dess har låst oss.

Härnere, i en problemhärva som ligger före 1930-talet med dess politiska bryt-

* Se t.ex. s. 40—68 om offret och om de naturgivna gemenskapernas sönderfall hos K. E. Løgstrup, *Opgør med Kierkegaard* 1968.

ningar, härnere i typiska skrivbordsprodukter, har vi att söka det verkliga problemet, som både ordningsteologi och revolutionsteologi brottas med och försöker lösa. Därför är analys nu viktigare än engagemang. Med engagemangskravet driver man människor att bara hoppa rakt ner i redan färdiga grupper, utformade på rent politiska grunder i det världsliga samhället. De teologiska argumenten för den sortens val av positioner är nästan alltid eftertionaliseringar. Ju mer *distans* man upprättar mellan det teologiska arbetet och dylikt engagemang, desto sakligare blir i regel, såsom vi nyss såg, ens argumentation i samhällsfrågorna. Men dessutom vinner man därigenom i klarhet på den teologiska sidan, vid skrivbordet, där analys skall utföras. Man måste ha ett avstånd för att kunna se. Går man femtio år bakåt, till teologer kring 1920, då kan man börja upptäcka något som är av vikt för nuet.

Det finns ytterligare en vinst, en tredje, som man erhåller tack vare distansen mellan teologi och politiskt engagemang. När evangeliet, som ju är *kyrkans* grund, upphör att vara motivation för konkreta politiska åtgärder, får kyrkan en universell uppgift visavi alla olika människor, oberoende av deras gruppering i samhället. För missionen i utvecklingsländerna vore det idag förödande om evangeliet inlöstes på *en* sida i konflikterna. Från Europas horisont ter sig ordningsteologin på 1930-talet som en nationell inkrökning och revolutionsteologin på 1960-talet som en internationell vidgning av människors intressen. Men Afrika och Asien uppvisar märkliga kombinationer av revolution och våldsam nationalism.* Konflikten mellan Nigeria och Biafra är här en signal, den kan inte inordnas i vårt vanliga schema med »vänster» och »höger». Det kan uppstå andra konflikter av liknande slag men stödda med starka inslag av kristen revolutionsteologi på den ena eller den andra sidan. Kyrkan kan i det läget inte fungera med evangeliet visavi alla, om hon först har låst in sig på *en* sida.

Det är nämligen bara en liten del av *en* människas liv som kan genom åtgärder »ändras». Den stora delen kan inte ändras, blott tas emot och bäras. När kyrkan närmar sig människorna, är »ändringen» visserligen en del av hennes ärende — men bara en del. Hon har också något med den stora delen att göra, den som icke genom några åtgärder kan ändras. Men detta är ett annat ämne än det vi här har fått oss förelagt.

Kyrkans permanenta funktion visavi alla, oberoende av samhällsgrupperingar, får man inte sikte på, när man ser kyrkan ur socialetisk synpunkt och frågar

* Detta kom klart fram under H.-W. Gensichens föredrag om »Revolution und Mission in der Dritten Welt» vid sammanträdet med Lutherska världsförbundets teologikommission i Genève i augusti 1968 (publiceras i januarihäftet 1969 av Lutherische Rundschau/Lutheran world).

efter hennes effekt såsom ändrande våra samhällsstrukturer. Det kan emellertid verka klargörande att veta, att man med en sådan fråga efter effekten i samhället blott berör en sektor av kyrkans uppgift. Hon kan inte i sin helhet överblickas från denna sektor. Häri skiljer hon sig från ett politiskt parti. Detta är i sin helhet överblickat när man har sett dess samhällsprogram.

TEOLOGISK LITTERATUR

JOHANNES LINDBLOM: *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum. (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis LXV.)* 254 s. C. W. K. Gleerup, Lund 1968. Pris kr 50: —.

Professor Lindblom har med ovanliga förutsättningar gått till verket att behandla just det tema, som är angivet genom hans ovan rubricerade sista arbete. Det gäller ju synnerligen svåråtkomliga drag i den urkristna upplevelsevärlden. Lindblom hör till de numera så sällsynta exegeter, vilkas kompetens omspannar hela bibeln. Härtill kommer framför allt, att han med denna bok på nytestamentligt område fortsätter att undersöka företeelser, vilka väl kan sägas ha stått i centrum för hans intresse på gammaltestamentligt gebit. 1934 utkom hans stora arbete »Profetismen i Israel». 1962 publicerade han ett annat standardverk över samma tema, »Prophecy in Ancient Israel» (nytryck 1963, 1965 och 1967). Främst genom dessa arbeten framstår han i hela den vetenskapliga världen som en oomstridd auktoritet inom profetforskningen. Lindbloms penetrering av profetismen har också lett honom vida utöver hans eget vetenskapliga fält i strikt mening. Sålunda har han med stor grundlighet bearbetat vad han kallar revelationslitteraturen inom olika religionsområden. Vi läser som rubriker i »Profetismen i Israel»: schamanerna i norra Asien, dervischerna i Islam, fornarabiska kahiner, Muhammed, rwalabeduinernas siare, finländska dvalpredikanter och Birgitta. Vidare har han intresserat sig för skaldernas inspiration. Dessutom har han grundligt studerat den moderna psykologiska litteraturen.

I inledningskapitlet till »Gesichte und Offenbarungen» säger L., att han sett det som en huvudangelägenhet med detta sitt arbete att utifrån G.T. belysa likartade fenomen i den nytestamentliga kristendomen (s. 13). Man måste vara L. tacksam för att han ställt sin eminenta sakkunskap till direkt förfogande för dem som med ojämförligt blygsammare förutsättningar arbetar inom det nytestamentliga facket med hithörande fenomen. Hur fruktbart det metodiska huvudgreppet är ådagalägges sida efter sida i det ifrågavarande arbetet. Ämnet är naturligtvis oerhört omfattande. Vad som kan givas inom ramen för en enda bok, även av en storleksordning som denna, är en översikt (jfr s. 15). Men kännaren har en överblick, som gör honom skickad att urskilja det väsentliga, att peka på de drivande motiven, att upptäcka strukturerna. Så blir han en god vägvisare för detaljgranskaren och inciterar honom till förnyad prövning av enskildheterna.

Vad man dessutom med tillfredsställelse noterar och gärna tager lärdom av är Lindbloms kända strävan efter klara, väl definierade begrepp (se t.ex. vad som sägs om »visioner», s. 34 och 112), noggrann bestämning av olika »Gattungen», överskådlig systematisering av det ofta så disparata stoffet. Denna stringens är icke blott en kynnesfråga utan även resultatet av ett intensivt arbete med texterna. Här kan man tala om en suverän behärskning av stoffet. Man möter därjämte städse en sober, gentlemannamässig men samtidigt vägledande kritisk bedömning av den viktigaste litteraturen, såväl den äldre som den allra nyaste. Den egna ståndpunkten motiveras och markeras i varje enskilt fall med fasta konturer och aldrig svikande känsla för erforderlig argumentering.

Metodiskt har man mycket att lära av detta arbete.

För att inom ramen av en kort anmälan så snabbt som möjligt redovisa för innehållet räcker det att ange kapitelrubrikerna: Omina und technische Offenbarungsmittel — Träume — Visionen — Angelophanien und Engelepiphanyen — Christophanien und Christusepiphanyen — Christus internus — Der Geist — Altchristlicher Prophetismus — Die Gesichte der Johannesapokalypse.

Av särskilt intresse är utredningen om angelofanier och änglaepifanier (s. 68 ff.) och framför allt om kristofanier och kristusepifanier (s. 78 ff.). Påskupplevelserna var vad L. med sin terminologi kallar »reala kristusepifanier» (s. 111). I den postpentekostala församlingen däremot har man att räkna med visioner (kristofanier). Att beakta här liksom annars är dock, att Lindbloms framställning är fenomenologisk, liksom detta uttalande: »Es ist dringend notwendig, zwei verschiedene Fragen auseinander zu halten: was ist wirklich geschehen? und: wie haben sich die ersten Christen die Erscheinungen vorgestellt? Es ist die letztere Frage, die wir hier zu beantworten haben» (s. 102 f.).

I kapitlet »Christus internus» (s. 114 ff.) diskuterar L. frågan om den paulinska fromhetstypen. Här läser man med spänd uppmärksamhet. Framstående forskare har som bekant velat beteckna Paulus som mystiker. Mystiken tilldrar sig i våra dagar ett märkligt intresse. Tor Andræs klassiska arbete »Mystikens psykologi» (1926) har nyligen utkommit på bokförlaget Verbum i fotomekaniskt nytryck. Inom modern judendom var länge mystiken betraktad med stor skepsis men rycker nu in i intressets centrum. Martin Buber har blivit en profet och förkunnare över stora delar av den sekulariserade världen. Ännu ett exempel. Det religionshistoriska symposiet i Abo i september d.ä. hade mystiken till tema. En av talarna var fysikern, laborator Tor Ragnar Gerholm

(Stockholm), vilken skrev en uppmärksammat artikel om »Modern vetenskap contra kristen tro» i »Vår Lösen» (nr 9, 1967, s. 545—557). Där heter det bl.a.: »Naturvetenskap är ingenting annat än en speciell form av mystik.» Till saken hör, att Gerholm dokumenterat en förbluffande beläsenhet på mystikens område. Men under symposiet framstod begreppsoklarheten såsom ett av de svåraste problemen. Nästan efter varje föredrag framställdes önskemål om elementära definitioner.

Även Lindblom är inne på denna fråga och påvisar, att av de auktorer, som i Paulus har sett en mystiker, har var och en sin egen definition på mystik. L. definierar själv den religiösa mystiken som »introspektiv religion» (s. 123) och hävdar med utgångspunkt i denna bestämning, att Paulus icke kan kallas mystiker. Den paulinska fromhetstypen betecknar han som »trosreligion» (Glaubensreligion, s. 127). Dock är enligt L. den paulinska fromhetstypen något *sui generis* (s. 128). Detta förefaller att vara en mycket sund och i princip plausibel bedömning av detta invecklade problem.

I detta sammanhang skärskådar L. närmare två speciella uttryck hos Paulus, nämligen *ἐν λόγῳ κυρίου* 1 Tess. 4: 15, och *κυρίου ἐντολή*, 1 Kor. 14: 37 (s. 131 ff.). — Vi återkommer till kontexten för det sistnämnda uttrycket, men redan här bör påpekas, att L. med bestämdhet hävdar, att detta uttryck åsyftar hela innehållet i avsnittet 12—14 (s. 137). Denna uppfattning är utan tvivel den enda naturliga och riktiga. — L. menar, att Paulus med dessa formler stöder sig på sin »kristuskoinonia». Paulus talar »aus seinem innigen christlichen Bewusstsein heraus» (s. 143). Lindblom vill göra en skillnad mellan dessa uttryck och 1 Kor. 7: 10; 9: 14 och 11: 23 ff., där det enligt hans mening är fråga om »vanliga» Jesusord (s. 142). Här har jag inte blivit fullt övertygad. Jag skulle i stället vilja se saken så, att alla dessa uttryck är likvärdiga.

Jag tar därvid min utgångspunkt i 1 Kor. 11: 23—25. Här säger Paulus: »Jag har från Herren undfått detta, som jag ock har meddelat eder.» Vi har här samma terminologi som i 1 Kor. 15: 3: *παρέδωκα-παρέλαβον*. I detta senare fall är det alldeles tydligt fråga om tratering: vad Paulus själv har lärt sig av kristen undervisning, det för han vidare. Emellertid är det värt att lägga märke till en icke oväsentlig skillnad. På andra ställen konstruerar Paulus *παράλαμβάνειν* med *παρά* (1 Tess. 2: 13; Gal. 1: 12 o.a.), men här säger han *ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Den första prepositionen *παρά*, säger J. Jeremias, betecknar *tradenten*, *ἀπό* däremot »den Urheber der Tradition» (Die Abendmahlsworte Jesu, 1960, s. 195). Paulus betonar alltså härmed, att de citerade *instiftelseorden* går tillbaka på Jesus själv. Men förbindelseleden mellan Jesus och Paulus är naturligtvis den urkristna traditionen. Detta framgår klart av formen: »I den natt då Herren Jesus blev förrädd, tog han ett bröd.» Denna form (tredje personen) säger, att det är fråga om en tradition. Man kan i anslutning till den egendomliga paulinska användningen av »kyrios» tala om kyriostraditionen, det är *historia Jesu Christi*, inkluderande hans jordeliv och jordiska gärning, vartill ock hör hans egna ord, hans budskap, lidandet, döden och uppståndelsen. Det egendomliga är, att Paulus *icke* citerar ett enda Jesusord direkt, endast alluderar på sådana — utom just i fråga om instiftelseorden. Men detta är ett problem för sig, som vi här inte kan gå in på. Jag kan inte förstå annat än att allt vad Paulus säger sig ha »mottagit från Herren» eller i likabetydande vändningar är av samma art: det är den urkristna Jesus-traditionen.

Dock tror jag inte, att jag här befinner mig i någon markerad motsättning till Lindbloms uppfattning. När Lindblom säger, att aposteln talar ut från sitt kristna medvetande, sin kristuskoinonia (s. 143), så betyder väl detta, att Paulus på ett personligt sätt

uppfattat och tolkat kyriostraditionen. Han är övertygad om att han tänker, talar och skriver ledd av Kristi anda. Hans apostoliska förkunnelse är till sin substans uttryck för Herrens egen vilja och intention. (Så kan man väl tolka *κυρίου ἐντολή*). Om jag får fatta Lindblom på detta sätt, torde vi i sak vara på samma linje. Paulus har grundligt skolats i kyrios-traditionen, men han har på ett personligt sätt tillägnat sig den.

I en relativt utförlig detaljexegetisk utredning av den famösa passagen i 1 Kor. 14: 34—35 hävdar L., att Paulus verkligen framställer ett generellt förbud för kvinnan att tala vid församlingssammankomster (se t.ex. s. 137, not 31: »Die Pointe an unserer Stelle ist gerade, dass die Weiber bei den Gemeindezusammenkünften überhaupt nicht zu Worte kommen dürften»). Lindblom konkluderar: »Es sollte nicht bestritten werden, dass Paulus hier die in seiner Umwelt allgemein herrschende Anschauung von der Inferiorität der Frau im Verhältnis zum Manne teilt» (s. 139, not 34).

Kommer då inte denna tolkning av 1 Kor. 14: 34—35 i konflikt med vad Paulus synes förutsätta i 1 Kor. 11: 5? L. fastslår som ett nära nog evident faktum, att det på detta ställe inte är fråga om kvinnors bön och profeterande vid gudstjänster utan i rent privata situationer (s. 140). Lindbloms på flera punkter så värdefulla exeges styrker mig dock i den övertygelsen, att vi icke här kan komma till full klarhet. De båda breven till församlingen i Korint är nära nog en förlöpande dialog mellan Paulus och adressaten. Paulus refererar frågor, som framförts till honom, och besvarar dem, han har att ta ställning till en rad olika problem, som uppstått inom församlingen. Hans svar är situationsbetingade. Men han behöver inte i detalj redovisa för varje enskild fråga. Det rör sig om välkända aktualiteter, som brevskrivaren också ofta kan nöja sig att blott antydningssvis behandla. Han har inte en tanke på att skriva så, att eftervärlden utan

vidare skall förstå vad det i enskildheter gäller. Lindblom redogör klart för de skäl, varför han tveklöst avgör sig för den här i korthet skisserade tolkningen av de kontroversiella ställena 1 Kor. 11: 5 och 1 Kor. 14: 34—35. Intressant är att jämföra med C. K. Barrett i hans nyutkomna kommentar («A Commentary on the First Epistle to the Corinthians», Black's New Testament Commentaries, 1968). Om 11: 5 säger Barrett: »The verse is meaningless unless women were from time to time moved, in the Christian assembly in Corinth, to pray and prophecy aloud and in public.» Beträffande 14: 34 ff. väger B. två alternativa lösningar mot varandra: (a) Paulus har inte själv skrivit, resp. dikterat v. 34—35; (b) Om man antar, att v. 34—35 är autentiska, så torde utsagan vara motiverad av en alldeles speciell situation; den får då förstås så, att Paulus därmed icke uppgivit den position, som förut-sattes i 11: 5. B. konkluderar: »(a) is supported by the fact that verse 36 links up well with verse 33... On the whole, (a) may be preferred though the matter is not certain.» Jag har själv tidigare givit uttryck åt en liknande uppfattning och dristar mig att alltjämt hålla fast vid den.

Om *pneuma* säger L., att det är svårt för oss att fatta den ofantliga roll föreställningen om Anden och dess verkningar spelade i den äldsta kristendomen. Däri vill man helt instämma. Men det är ett svårbehandlat tema. L. nöjer sig med en relativt översiktlig framställning. Detta är så mycket mera begripligt, som han kan föra över åtskilligt av diskussionen om *pneuma* till det intressanta kapitlet »Altchristlicher Prophetismus». Med all rätt betonas, att profetian spelade en synnerligen betydande roll i den äldsta kristendomen.

Bokens sista kapitel, som behandlar Johannes' uppenbarelse, är också dess klimax. Ofantligt mycket har skrivits om bibelns sista bok av framstående experter på relevanta områden. Likväl läser man detta in-

struktiva och föredömligt klara slutavsnitt med stor behållning. Här om någonsin kommer Lindbloms säkerhet att bedöma så svåra texter till sin fulla rätt. Lindbloms grunduppfattning är helt övertygande. Är det fråga om profetia eller apokalyptik? L. svarar: det är en egendomlig blandning av dessa båda Gattungen. Johannes är en äkta visionär begåvning, som i sin skrift inspirerats av egna visioner och som byggt upp sitt litterära verk kring dessa. Apokalypsen är »eine Kombination von Schilderungen echter ekstatischer Visionen und allerlei bunter Ausführungen schriftstellerischer Natur ohne ekstatische Grundlage» (s. 236). Detta drag, säger L., delar Upp. med all revelationslitteratur.

N.T. är oupplösligt förenat med G.T. Den vetenskapligt arbetande exegeten är dock i regel som grundforskare begränsad till en av de exegetiska huvuddisciplinerna, som i sin tur sönderfaller i underdiscipliner. Specialiseringen är nödvändig, men dess uppenbara brister måste i möjligaste mån avhjälpas. I vår generation framstår det kanske klarare än för några decennier sedan, att den vetenskapliga utforskningen av N.T. kräver ständig kontakt med den gammaltestamentliga exegetiken. När undantagsvis, såsom i föreliggande fall, en enda forskare mäktar överblicka hela det exegetiska arbetsfältet, gör han som brobyggare en oskattbar insats. Detta må gälla som ett med tacksamhet uttalat slutomdöme om professor Johannes Lindbloms senaste vetenskapliga prestation.

Gösta Lindeskog

Biblischer Kommentar. Altes Testament (C. WESTERMANN: *Genesis*, häfte 1—2; M. NOTH: *Könige*, häfte 1—4; H. WILDBERGER: *Jesaja*, häfte 1—3; H. W. WOLFF: *Amos*, häfte 1). Neukirchener Verlag, Vluyn.

I detta nya och synnerligen grundliga kommentarverk föreligger hittills följande band avslutade: Hosea och Joel (H. W. Wolff),

Psaltaren och Klagovisorna (H.-J. Kraus) samt Rut och Höga Visan (G. Gerleman). Så gott som färdig är också kommentaren till Hesekiel (W. Zimmerli). Vidare har F. Horst före sin bortgång 1962 hunnit fullborda ungefär hälften av kommentaren till Jobs bok. Arbetet på denna bok fortsattes av E. Kutsch.

På senare tid har en rad nya böcker på börjats, och de första häften har kommit. Av C. Westermanns kommentar till *Genesis* föreligger två häften, innehållande en inledning till Gen. 1—11 samt början av kommentaren till avsnittet 1: 1—2: 4a. De principer som läggs fram i inledningen är av mycket stort intresse. Westermann indelar stoffet i »uppräknande» och »berättande» (aufzählend resp. erzählend). Hos P överväger det uppräknande, hos J det berättande stoffet. Medan släkttavlor tidigare betraktats som sekundära vill Westermann i dem se en gammal och mycket viktig självständig Gattung. I urhistorien har genealogierna och det berättande stoffet kombinerats till en i GT unik framställningsform. Vid förståelsen av urhistorien vänder sig författaren emot att ensidigt låta denna domineras av skapelsen och syndafallet. I stället betonas hela urhistoriens sammanhang med den följande patriarkhistorien.

Genom Martin Noths bortgång i maj 1968 har den gammaltestamentliga vetenskapen förlorat en av sina främste företrädare. Också för kommentarverket är förlusten kännbar. M. Noth stod tillsammans med H. W. Wolff som utgivare. Av M. Noths hand föreligger kommentaren till första hälften av *1 Konungaboken* (kap. 1—14). Inledningen har sparats, och det första häftet börjar alltså med texten i 1 Kon. 1: 1. Texten indelas i avsnitt av ungefär samma längd som ett kapitel. Den gängse uppläggningsen (Text, Form, Ort, Wort, Ziel) följes i varje avsnitt. Detaljkommentaren innehåller ett överflöd av historiska och arkeologiska anknytningar. Författaren understryker

åldern och värdet hos de källor den deuteronomistiske historieskrivaren har haft till sitt förfogande. Bland särskilda synpunkter kan nämnas differentieringen mellan Salomos »naturvishet» och hans »domarvishet» och beskrivningen av templet som ett utkast eller en arbetsbeskrivning före arbetets igångsättande. I avsnittens »Ziel» gör författaren inte de långa utblickar som återfinnes i t.ex. H.-J. Kraus' Psalmkommentar utan stannar med att försöka gripa den gammaltestamentlige författarens eget syfte med ifrågasvarande textavsnitt. I textens syfte talar därför ofta deuteronomistens syn på Gud, folket och historien.

Av H. Wildbergers kommentar till *Jesaja* föreligger tre häften. Inledningen har sparats. Häften innehåller en kommentar till texten fram till början av kap. 6. Textens avsnitt har ofta gjorts ganska korta. Indelningen i avsnitt framtingar vid profetext gärna ett grundläggande ställningstagande beträffande textens datering, äkthet osv. Kommentaren följer inte alltid textens ordning i bibelboken utan behandlar t.ex. stycken ur kap. 9 och 10 i samband med kap. 5. Även om styckena litterärt synes höra samman frågar man sig om det är nödvändigt med denna disposition. En kommentars praktiska användbarhet ligger åtminstone till en del i att man snabbt kan slå upp enstaka verser. För övrigt lovar emellertid kommentaren att bli intressant. Qumrantexten utnyttjas flitigt (partiet »Text» är ofta mycket utförligt). I anslutning till 1: 10 drages slutsatsen att Jesaja inte har avvisat offertjansen överhuvud. Jesaja vet inte heller av något absolut utväljande av Sion — utkorelsen står i korrelation till den utkorades trohet.

H. W. Wolff fortsätter kommentaren till Dodekapropheton med första häftet till *Amos*. Häftet innehåller inledning och början av kommentaren till kap. 1 och 2. Av inledningen framgår efter vilka linjer kommentaren kommer att läggas upp. Amos' bok har en lång tillblivelsehistoria med en deu-

teronomistisk bearbetning under exilen och ytterligare tillägg av senare eskatologiska lyckoprofetior. Hit hör i synnerhet bokens avslutning. Profeten själv har sett Israel och de andra folken på samma plan och under samma dom. Med hjälp av nyare historisk och arkeologisk forskning ges vissa nya nyanser åt den historiska situation i vilken Amos uppträdde. »Jordbävningen» i 1:1 dateras med hjälp av framför allt utgrävningarna i Hasor till omkring 760.

Bo Johnson

TOR AUKRUST: *Mennesket i samfunnet. En sosialetikk. 2 udg. 1967—1968, Forlaget Land og kirke, Oslo. Bd I 290 sid., bd II 220 sid. Pris N.kr. 22: — per band.*

Sosialetiken är på nytt högsta mod i teologin, liksom för en generation sedan. Nu som då består huvudparten av litteraturen i enkla och fyrkantiga ställningstaganden. Författarna placerar sig helt enkelt i en existerande grupp. Ytterst få människor ägnar sig åt ren analys.

Tor Aukrust hör till de få. Han är ingen nybörjare som skribent i teologiska ämnen; så tidigt som 1956 gav han ut »Forkynnelse og historie», en uppgörelse med Bultmann och den kerygmatiske strömningen. Redan som ordningsföljd betraktad är denna numrering av problemen rimlig. En hel del av förvirringen i vår svenska debatt kommer därav, att så många tar ett direkt hopp från en kyrkoteologi med ämbetet i centrum till en sekulärteologi med samhällsstrukturerna i centrum — utan att på mellanstegen ställa predikans problem. Därför får individen också så ont om plats i den sosialetik som nu ropas ut på taken.

Aukrusts första band, som i 1:a upplagan kom ut 1965, handlar mest om principerna. Bland annat genomföres en lång diskussion om naturrätten, om relationen mellan sociologi och teologi och om alternativen till det

kristna ethos i nutiden. Den äldre individualistiska, humana etiken (som behandlas med så stor utförlighet hos N. H. Sørensen) får relativt begränsat utrymme, medan marxismen däremot, på goda grunder, blir föremål för en bred och nyanserad beskrivning. Synnerligen klart framträder det ständigt ökande samarbetet mellan kommunismen och den västliga världens borgerliga system såsom själva huvudtendensen i nuet. Försöken att polarisera motsättningarna är naturligtvis det som hörs mest. Men den starka underströmmen går i motsatt riktning, samarbete mellan de ideologiskt skilda systemen (I, s. 275—277).

När det gäller det teologiska greppet befinner sig Aukrust i kläm mellan den kristologiskt begrundade etiken av Barths typ å ena sidan och den på olika håll framväxande idén om en »naturlig lag» å andra sidan. Han lutar närmast åt den senare tankegången men söker bevara ett sanningsmoment i det äldre kristologiska resonemanget. Bergspredikan betraktas som ett återupprättande av skapelsens renhet, den latinska termen »restitutio» användes (I, s. 87). Både det marxistiska och det västliga »humana» ethos kan ses såsom fragmentariska utslag av Guds naturliga lag (I, s. 277 f.). Att Öst och Väst nu samarbetar blir snarast en bekräftelse på att de, var och en för sig, står för ett stycke av ett universellt naturligt ethos.

Aukrusts andra band, vars 1:a upplaga kom 1966, går in på detaljproblemen. Där behandlas det moderna industrisamhället, synen på arbetet (med noggrann genomgång av Marx), frågan om levnadsstandarden, fritidsproblemet etc. Här framträder gång efter annan det som jag finner vara det värdefullaste i Aukrusts hela arbete, den konstanta frågan efter individen och i synnerhet efter *individens integritet* (t.ex. II, s. 77; jfr I, s. 22). Jag skulle inte tro att det finns något enda sosialetiskt problem som är viktigare än denna skenbart asociala

fråga, frågan efter den enskildes rätt och möjlighet att i det framtida samhället få förbli enskild.

Bland originella detaljer, som man inte brukar möta i socialietiska framställningar, kan två ting nämnas. Aukrust går grundligt igenom bibelstoffet för att finna en skrift-enlig lära om »överflödet», det rent materi-ella överflödet, särskilt när det gäller mat och dryck. Och han finner överraskande mycket stoff av det slaget, allt ställt in i skapelsetrons ljus (II, s. 160—168). Ansvaret för utvecklingsländerna får snarast större tyngd i detta perspektiv (II, s. 168). Där- emot ter sig det traditionella kristna spar-samhetsidealet en smula dubiöst, gnostiskt.

Den andra detaljen pekar åt rakt motsatt håll och rör interpretationen av livets karg- het. Normalt brukar etikern leta efter ur-säkter för Luther, som lärde ut en så pin-sam doktrin som den om »korset i kallelsen». Aukrust, som ger oss en mycket inträngande analys av karriärismen som ett nödvändigt och positivt moment i det moderna sam-hället och som förresten också här drar in skapelsetron i sitt resonemang (II, s. 135), reser som ett allvarligt själavårdsproblem frågan, hur den enskilde skall kunna bära det som med matematisk nödvändighet måste bli allt flera människors lott, utebliven succé. Och här kommer nu Luther tillbaka igen med sitt gamla »kors» (II, s. 138). Individens kan gå starkt ut ur ett yttre bak-slag, långt starkare än den framgångsrike, vars oförmåga att bära är kamouflerad un-der succén. Det är typiskt för Aukrust att han fogar in en sådan detalj mitt i en arbets-filosofi, som i grunden är ganska positiv till Marx och dennes alienationsteorier.

Om sexualetik finns ingenting i dessa båda volymer, om krig, våld och tvång ytterst litet. Utvecklingsländernas problem tangeras men göres icke till ett självständigt tema. Detta är givetvis begränsningar. Själv be-traktar Aukrust sin framställning som en start till ett kommande lagarbete (II, s. 6).

Efter ett par år kom hans två volymer i ny upplaga. Det bådär gott.

Gustaf Wingren

Karlstads stifts herdaminne från medeltiden till våra dagar av ANDERS EDESTAM. III. Nyeds kontrakt, Fryksdals kontrakt, Jösse kontrakt. 423 sid. Illustr. Stiftshistoriska sällskapet, Karlstad 1968.

Utgivningen av Karlstads stifts nya herda-minne fortskrider i snabb takt under förre läroverksadjunkten Anders Edestams insikts-fulla ledning. Första delen av verket, dvs. band II, utkom år 1965 och anmälades då utförligt i denna tidskrift (1967: 50 ff.).

Nu föreligger redan en ny del. Det är band III, som omfattar de tre kontrakten: Nyeds, Fryksdals och Jösse. Det är med andra ord den värmländska bergslagen i öster, socknarna kring Frykensäarna och Arvikabygden som här tecknas. Alla tre hör till de trakter av Värmland som är väl kända i rikshistoriskt sammanhang. Därför är det av särskilt intresse att studera de prästgestalter som under seklernas lopp mer eller mindre satt sin prägel på bygden. Det är inte heller någon tillfällighet att man här möter resliga representanter för släkter-na Fryxell och Lagerlöf samt i äldre tid Sylvius och Ekelund — till den sistnämnda hörde i nyare tid den mycket kände Fryks-ändeprosten Theofil Ekelund.

Utgivaren följer samma editionsprinciper som i den föregående delen. Det finns nog-granna matrikeluppgifter om hela familjen, kortare eller längre personkaraktistiker och förteckning över utgivna skrifter. Däremot har utg. inte tillmötesgått den önskan som rec. tillät sig framföra i sin förra anmälan: redovisning för tillsättningen av prästtjänsten så som Carlquist utfört det i sitt Herda-minne.

Reda och översiktlig klarhet kännetecknar hela framställningen. De många porträtten

utgör — ej minst för framtiden — ett värdefullt inslag. Man vill bara hoppas att originalfotografierna blir bevarade av Stiftshistoriska sällskapet. Rec. vet nämligen av egen dyrköpt erfarenhet hur svårt det är att spåra upp originalen till de prästporträtt som finns avbildade i olika tryckta verk.

I föregående anmälan redogjordes ingående för Karlstadverkets insats inom herdaminnesforskningen; där framhölls den rangplats det intager i denna litteratur. Här skall därför nu pekas på en annan förtjänst som gäller om bägge de utkomna delarna. Vid sidan om de egentliga prästbiografierna eller riktare invända i dessa meddelar utgåen mängd intressanta upplysningar om det samtida folklivet.

Det förekommer en myckenhet notiser såväl om den primitiva folktron som om det profana vardagslivet och det normala kyrkolivet. Därigenom nyanseras den bild av det värmländska folkkynnet som vi i allmänhet skapat oss under intrycken från Selma Lagerlöfs kavaljerer och Fredrik Dahlgrens romantiska »värmlänningar». Vardagen var här lika grå och mödosam som i det övriga Sverige. Samtidigt måste man emellertid hålla i minne att herdaminnets källmaterial på detta område tillkommit i samband med räfster och konflikter. Det återspeglar därför inte kyrkolivet i stort — hälsan tiger alltid still.

Det primitivt och socialt folkliga lämnar jag därhän, då det hör hemma i de etnologiska facktidskrifterna (den intresserade hänvisas till prof. Sigfrid Svenssons sakkunniga recension i Rtg 1968). Här skall endast i korthet nämnas några exempel som belyser det interna kyrkolivet.

Från en visitation i Filipstad 1736 berättas (s. 19) om dåtidens kyrkodisciplin med pliktball och straffstock — ett nu aktuellt

problem inom forskningen genom A. Thomsons både djuplodande och vittspännande undersökningar i ämnet. Nämda straffform hörde till det normala under nämnda tid. Men då som nu vållade ungdomen bekymmer. När »någon syndare» skulle »intagas på pliktballen», ställde de unga till oljud. Om deras agerande innebar ett hån mot den dömda eller en protest, det framgår inte av sammanhanget. Det beslöts att om de ej läte sig rättas, skulle de sättas i stocken.

En komminister från Östra Ämtervik åskådliggör de fattiga 1700-talskaplanernas dystra ekonomiska lott. Hans lön var så ringa att han måste »själv genom tungt och trälsamt arbete på åkerverket» bereda sig livsuppehälle (s. 232). Om den dugande Arvikaprosten Erland Lagerlöf berättas att han varje kväll höll aftonbön med allt husfolket, då »alla måste böja knä på det hårda stengolvet» (s. 310). Så kunde man lätt fortsätta att citera belysande notiser ur det rika materialet.

Man förvånar sig emellertid över att utgåej uppmärksammat den originella insats inom kyrkolivet som gjordes av den kraftfulle men också stridbare Filipstadsherden Simon Skragge. Denne införde nämligen på 1660-talet i det ortodoxa Sverige det reformerta bruket med nattvardspolletter i form av blypenningar. Det är en intressant kyrkohistorisk företeelse med vida internationella perspektiv (utförligt behandlad i Rtg 1941, s. 49 ff.). Överhuvudtaget tycks valloninvandringen till Filipstadstrakten inte ha satt några spår i herdaminnets källmaterial.

Det sagda må vara nog. Med förväntan motses nya delar av detta fängslande och personhistoriskt betydelsefulla verk.

Hilding Pleijel

DISKUSSIONSINLÄGG

DEN ÄDELBLÅ PARLÖREN?

I

I uppsatsen »Att säga det outsägliga», som ingår i samlingsverket *Myt och symbol* (red. F. W. Dillistone, Stockholm 1967), vill Hans Hof religionsfilosofiskt klargöra hur meningsfullt tal om Gud är möjligt. Två huvudtankar verkar vara följande:

I. En meningsfull sats är, stipulerar han, en sats som antingen är »empiriskt meningsfull» eller står i något logiskt »koherens»förhållande till en »empiriskt meningsfull» sats. Åtskilliga religiösa satser, särskilt mystikers satser om Gud, har mening endast på det senare sättet. Närmare bestämt förbinder en analogi dem med en »empiriskt meningsfull» sats.

II. Från mystiska upplevelser sluter mystikern till naturen hos och existensen av upphovet till upplevelserna ifråga.

Hur hänger I och II samman inbördes? Hur förbinds frågan om religiösa satser meningsfullhet med frågan om slutledningar rörande Guds natur och Guds existens? Hof menar uppenbart att i den mån mystiska upplevelser kan språkligt meningsfullt förmedlas, så är detta möjligt endast i analogiskt meningsfulla satser; men tänker han sig att mystikern åtminstone för sig själv måste vara i stånd att meningsfullt formulera premisserna för sin slutledning? Om I är falsk, måste därmed II vara falsk? Och hur är det med omvändningen? För enkelhets skull skall jag anta att sambandet mellan teserna är så löst att sanningsvärdet hos den ena inte påverkar sanningsvärdet hos den andra.

Jag ämnar argumentera att både I och II är besynnerliga. Kritik försvåras dock av att Hofs osedvanligt diffusa uttryckssätt gör hans tankar svärgripbara.

I.1. *Begreppet mening*

Hof strävar efter att hålla sin religionssemantiska undersökning någorlunda inom ramen för den logiska empirismens begrepp empirisk meningsfullhet. Ambitionen förbryllar: begreppet är sedan årtionden sönderkritiserat och har för länge sedan övergivits av sina främsta företrädare. Så långt efter dagens allmänsemantik brukar religionssemantik inte ligga: Flew diskuterar redan i de på s. 148 åberopade uppsatserna från 1950 och 1951 villkor för allvarligt tal, inte meningsproblematik som Hof tycks tro.

Allvarligare är dock att den logiska empirismens meningspostulat — i den mån det verkligen var ett *menings*postulat och inte ett villkor för en sats' vetenskapliga respektabilitet — gällde *satser*, medan Hofs religionssemantik kräver ett meningsbegrepp för *ord* och *fraser*. Det meningsbegrepp han explicit anknyter till är m.a.o. inte riktigt det som hans undersökning fordrar.

Första kapitlet sammanblandar åtminstone (a) meningen hos satser, (b) normalavsändares standardavsikt med att fälla en viss typ av yttrande, (c) standardfunktionen hos en viss typ av yttrande (dvs. hur mottagare normalt kan förväntas uppfatta ett yttrande av denna typ) och (d) meningen hos ord och fraser: allt detta uppfattas i praktiken som samma sak.

Diskussion av meningsproblematik kräver i allmänhet fler distinktioner än (a)—(d); men dessa är kanske de viktigaste för en analys av Hofs uppsats.

(a) *Satsmening*. Den logiska empirismens meningspostulat var uttryckligen uppställt för satser, inte för ord och fraser. Ordmening och satsmening är inte identiska, fastän de

är intimt lierade: satser men inte ord kan vara syntaktiskt meningslösa; ord »have sense» och satser »make sense» men inte omvänt; osv. Att ordmening och satsmening är distinkta är en semantisk truism; *hur* de skiljer sig åt är också tämligen välkänt; men exakt hur de skall *definieras* är en stor tvistefråga. Logiska empirister var ofta benägna att bestämma satsmening med hjälp av (»informativ») yttrandefunktion. Hof följer dem på vägen men tänker sig att även andra funktioner än den »informativa» kan komma ifråga.

(b) och (c) *Standardavsikt och standardfunktion*. Att en given typ av yttrande ofta används i viss avsikt och att den normalt har vissa effekter på mottagarna är föga sensationellt. Men att utsagan 'Det står cigaretter på bordet' (p) ofta används inviterande och att adressaterna ofta reagerar som på en inbjudan innebär inte att p:s mening kan analyseras i termer av denna avsikt och/eller denna respons. Det närmast till hands liggande svaret på frågan 'Varför har p en inviterande funktion?' är 'I detta sammanhang vore det ingen vits med att säga något som har meningen att det finns cigaretter på bordet, såvitt man inte ville bjuda'. Funktionen uppkommer alltså p.g.a. att satsen redan har en etablerad mening; det är inte funktionen som etablerar meningen.

Att utsagan 'Herren är i sitt heliga tempel' (q) ofta används »emotivt» och/eller att åhörarna ofta reagerar emotivt på q innebär inte heller nödvändigtvis att utsagan kan analyseras i termer av denna avsikt och/eller denna respons. Frågar man 'Varför har q emotiv funktion?' eller 'Hur kommer det sig att q har emotiv funktion?', är det närmast liggande svaret 'Eftersom q har meningen att Herren är i sitt heliga tempel, så hoppas avsändaren att med q få dem som tror på q:s sanning att erfara en viss känsla i Herrens inbillade närvaro' eller 'Eftersom q har meningen att Herren är i sitt heliga

tempel, så reagerar den som tror på q:s sanning med en viss känsla'. Funktionen verkar även här uppkomma p.g.a. meningen och inte omvänt.

Försök att i logisk-empiristisk anda bestämma (sats)mening i termer av yttrandefunktion har alltfler semantiker tagit avstånd från. Den s.k. informativa funktionen är en funktion bland andra yttrandefunktioner och är lika lite som någon annan av dem identisk med meningen hos en sats. Däremot är yttrandefunktion eventuellt delvis definierbar i termer av mening. Skulle denna tanke vara riktig, är ansatserna att bestämma mening i termer av funktion förfelade.

(d) *Ordmening*. Hof talar ofta om »meningen hos ord och satser» men har inte stort att förtälja om ordmening. På ss. 152—154 yttrar han sig dock om allmänbegrepp; och allmänbegreppet rödhet torde vara intimt förbundet med meningen hos ordet 'röd'. Vad som sägs är förbryllande. En hypotes påstås vara ett antagande och begreppet rödhet en hypotes. Men hur kan ett begrepp, taget för sig, vara ett antagande? Måste inte ett antagande ha satsform eller åtminstone kunna utvecklas till en sats?

På ss. 154—155 säras för ett ögonblick (en typ av) ordmening från satsmening; men distinktionen uppmärksammas inte i den fortsatta framställningen som är utformad som en diskussion inom en utvidgning av den logiska empirismens postulat för satsmening. Författaren behandlar inte hur ordmening utvinns ur satsmening. Frågan borde ha varit central för honom. Hans metafor teori vill rädda religiösa satsers utsträckt »empiriska meningsfullhet». Åtminstone i hans diskussion består metaforerna av ord och fraser. Att dessa har mening implicerar inte meningsfullhet hos de satser, vari de ingår. Även om metafor teorin skulle vara korrekt, besvarar den därför inte Hofs grundfråga. På s. 143 uppges denna vara »kan man tala meningsfullt om Gud?»; men vad han faktiskt sysslar med är snarast 'Kan

man inom ramen för den logiska empirismens vidgade meningspostulat (för *satsmening*!) tala meningsfullt om Gud?'. Hans religionssemantik arbetar med ett annat meningsbegrepp än det han tror sig anknyta till.

I.2. »Koherent meningsfull sats»

Hof stipulerar att en meningsfull sats är en sats som endera är »empiriskt meningsfull» eller står i något (!) logiskt koherensförhållande till en »empiriskt meningsfull» sats (s. 144).

Låt *p* vara »empiriskt meningsfull» och *q* på annat sätt meningsfull. Hof säger inte vad 'koherens' är men transkriberar ordet med 'samband'. Om 'koherent meningsfull' betyder något delvis annat än 'empiriskt meningsfull', kan *q* uppenbart inte vara logiskt innesluten (entailed) i *p*. Kan 'logiskt koherent sats' vara detsamma som en med *p* logiskt konsistent sats? Knappast. Då bleve $p \supset (q \vee \sim q)$ och $q \supset (p \vee \sim p)$ fullgoda logiska koherensförhållanden mellan *p* och *q*. Och Hof, som tycks anse *både* att flertalet av de religiösa satser han skärskådar är »koherent meningsfulla» och (jfr II.1) att mystikers *genuint motsägelsefulla* språk i väsentliga stycken är meningsfullt, kan väl inte rimligen tänka att mystikutsagor som vid analys befinns vara av typen (*q* & $\sim q$) blir meningsfulla genom logisk konsistens med någon »empiriskt meningsfull» sats?

Tills 'logisk koherens' har förklarats, är Hofs nya meningsbegrepp obrukbart vagt — helt bortsett från att det meningsbegrepp det vill vidga är oklart.

I.3. Mening och »respektabilitet»

Sannolikt skiljer Hof inte mellan meningen hos en sats *S* och »respektabiliteten» hos ett hävdande av *S*. När vi yttrar oss allvarligt, är vi ansvariga för vad vi säger. Därför bör vi bl.a. veta något om den sak vi yttrar oss om. Du, men inte jag, kan ha rätt att hävda *S*: våra kunskapspositioner kan vara olika. Ditt hävdande av *S* är då respektabelt, mitt

inte. Vad som är respektabelt eller orespektabelt är alltså hävdanden av en sats, inte satsen själv.

Vad som är sant eller falskt är varken sats eller hävdande utan proposition, dvs. det som sägs i ett hävdande av (vissa typer av) satser. Vad både du och jag säger kan vara sant, fastän mitt hävdande är orespektabelt, ditt respektabelt. Mening, respektabilitet/orespektabilitet och sanning/falskhet är olika ting.

En del logiska empirister ansåg att när en sats' ämnesområde *principiellt* ligger utom mänsklig kunskapsförmågas räckvidd, är inte bara varje hävdande av satsen orespektabelt utan denna själv är meningslös. Men förstår vi inte utsagan 'Du känner något nödvändigt privat när du är kär, och jag känner också något nödvändigt privat när jag är kär, men våra känslor är kvalitativt helt olika'? Mig veterligt har ingen lyckats visa att ens i denna typ av fall mening och respektabilitet är identiska.

Hofs tal om att vissa religiösa satser är koherent meningsfulla kan förmodligen rekonstrueras så: Hävdanden av vissa religiösa satser är respektabla, om det som sägs i satserna ifråga är logiskt förenligt med det som sägs i respektabelt hävdade empiriska satser.

I så fall kan religiösa satser *mening* inte definieras i termer av denna förenlighet. Dels är mening och respektabilitet inte detsamma; dels kan satsernas förenlighet eller oförenlighet endast avgöras om man redan känner till vad satserna betyder. En meningslös sats säger inget som är vare sig logiskt förenligt eller logiskt oförenligt med något annat. Det är därför cirkulärt att besvara frågan 'Har religiösa satser mening?' med hjälp av dessa satser *logiska förenlighet* med (ett system av) »empiriskt meningsfulla» satser.

1.4. Metafor teorin

»Den logiska [?] relationen mellan dogmer om religiösa objekt och den vanliga kunskas-

pens empiriska satser är analogins — i de olika utformningar, som vi försökt beskriva i denna uppsats» (s. 213). I praktiken sysslar Hofs religionssemantik dock inte med sats utan med ordmening. Glöm därför begreppen empiriskt meningsfull sats och koherent meningsfull sats. Lägg i stället luppen över hans uttalanden om analogi, metafor och symbol.

(a) *Begreppet analogi*. Hof anser tre slags analogier viktiga för hans undersökning: (a1) egenskapsanalogi, (a2) isomorf analogi och (a3) arketypisk analogi.

(a1) »I den första typen har två analoga betydelser en *positiv egenskap gemensamt*» (s. 189). Uttalandet förklarar knappast hur analogitypen ser ut och stämmer illa med Hofs exempel. Han hävdar att det »finns en gemensam betydelsekärna jämte skillnaderna» i användningen av (=meningen hos?) uttrycket 'upplyst', så som detta förekommer i 'upplyst rum', 'upplyst människa', 'upplyst förstånd' (a.s.t.). — Är det så säkert? Ett upplyst rum innehåller ljus, ett upplyst förstånd är i icke-teologiska sammanhang något i stil med ett klart och disciplinerat förstånd, en upplyst människa är bildad och fri från fördomar men kanske inte nödvändigtvis klartänt. Flera olika men intima samband råder mellan dessa tre betydelser, av vilka den första måhända är den grundläggande: men är en betydelsekärna *gemensam för dem alla*? Uppenbar är den då inte. 'Upplyst' är snarast en blandning av paronym term och familjeterm.

Det andra och utförligare exemplet på egenskapsanalogi handlar om en psykolog som studerar och beskriver icke direkt iakttagbara själsdispositioner. Han »utgår från iakttagna beteenden och beskriver dem; dessa ges en förklaring genom antagandet av själsliga, icke-iakttagbara dispositioner, som uppfattas som grund till de beskrivna beteendena; via beskrivningen av beteendena erhåller man en indirekt beskrivning av de antagna dispositionerna; denna indirekta be-

skrivning kan fungera som egenskapsanalogi» (s. 189 f). — Poängen tycks vara att psykologen som beskriver hur personer vitnar under ögonen, hur nackmusklerna spänns, hjärtat bultar hårdare, blodtrycket stiger osv., förklarar dessa fenomen genom att återopa en rent mental, icke-iakttagbar disposition (som måhända identifieras med t.ex. irritation).

Kalla den rent själsliga dispositionen ifråga för 'X'. J. L. Austin, Alan R. White och, tror jag, Ludwig Wittgenstein har hävdad att fastän irritation kanske inte kan föreligga utan att X föreligger, är X inte tillräcklig för att irritation skall föreligga. Tillsammans med vissa typer av beteenden och reaktioner är X irritation, tillsammans med andra är X något annat. För dessa filosofer är beskrivningen av beteendet alltså inte en *INDIREKT* beskrivning av X utan en *GRAV OTULLSTÄNDIG* beskrivning av t.ex. *irritation*. Irritation är enligt denna uppfattning inte vare sig enbart något mentalt eller enbart något fysiskt. Så vill Hof tydligen inte ha det, eftersom beteendebeskrivningen skall vara *indirekt* och av X. Men — bortsett från alla andra svårigheter — vilken egenskap föreställs då vara *gemensam* för beteendet och X? Vad som kan menas med egenskapsanalogi belyses ännu mindre av detta än av föregående exempel.

(a2) Den isomorfa analogin sägs bestå i att »*två relationer har samma formella egenskaper*». Relationerna Gud—människa och far—barn är analoga, ty båda är irreflexiva, asymmetriska och intransitiva. (S. 190.)

'Gud är våra fader.' Vad är det som här har analog betydelse? Termen 'fader', säger Hof explicit (a.s.t.) och glömmer därvid lyckligtvis sin egen tes om utvidgad satsmening men olyckligtvis också att hans definition av isomorfianalogin har skett i termer av relationer, inte relationsegenskaper.

Bota den bristen. Ger de återopade formella egenskaperna därefter en nödvändig och tillräcklig förklaring till varför 'fader'

här får en specialbetydelse? Anta att en person (i) känner till vad irreflexiva, asymmetriska och intransitiva relationer är, (ii) hör och tror sig förstå utsagan 'Gud är vår fader' och (iii) inte ens vid noggrannaste reflexion kan upptäcka att han vid sitt föregivna begripande hade en föreställning analyserbar i termer av någon som helst irreflexiv, asymmetrisk och intransitiv relation mellan Gud och människa. Har han därmed nödvändigtvis visat att han inte förstår vad 'Gud är vår fader' betyder eller — vilket är något annat — vad den som fällde utsagan menade med den? Troligen inte. Isomorfin är i så fall inte ett nödvändigt villkor för analogisk mening hos ett uttryck som normalt betecknar en relationsbestämning.

Är isomorfin ett tillräckligt villkor? Kristus har samma formallogiska relationer till Gud som månen till jorden. Förstår det för att göra tal om Kristus som Guds måne analogiskt meningsfullt? (Eftersom 'måne' här vacklar mellan egennamn och appellativ, är motexemplet dock dubiöst.)

Om isomorfin varken är nödvändig eller tillräcklig för analogisk mening, hur bidrar den till klarläggandet av denna mening? (Jag frågar *hur* den bidrar, inte *om* den bidrar.)

(a3) Den arketypiska analogin, slutligen, är en kombination av egenskapsanalogi och isomorf analogi. Hof fogar inte in den i en semantisk teori om hur ord som används i konflikt med normala språkregler ändå bibehåller något som påminner om den vanliga meningen. I stället diskuterar han (ss. 191—192) icke-semantiska kognitiva förklaringsmodeller och ger därvid något som verkar vara ett osmält referat av några tankar i Max Blacks berömda uppsats »Models and Archetypes» (i Blacks uppsatssamling *Models and Metaphors* (Ithaca, N.Y., 1962)). (Hof skyr litteraturhänvisningar.)

Att Blacks typ av arketypiskt modelltänkande *kan* anknytas till semantiska problem verkar rimligt. Hof antyder dock inte hur

det skall ske. När anknytningen är gjord, återstår att visa t.ex. att de uttryck, vilkas analogiska mening modellen skall klargöra, normalt är uttryck för relationsbestämningar. Detta är ju enligt den extrapolerade definitionen ett nödvändigt villkor för att de skall vara arketypiskt analogiska.

(b) *Begreppet metafor*. Hof menar att irreducibla metaforer är väsentliga i religiöst språk. Deras metaforiska mening förhåller sig analogiskt till deras bokstavliga mening. Den senare är deras empiriska betydelse. (S. 188.)

En empirisk betydelse återger (!) »en intersubjektivt kommunicerbar erfarenhet, som i princip, direkt eller indirekt, går att kontrollera genom sinnesiakttagelser» (s. 144). Bortse från att denna empiristiskt inspirerade meningsteori är förvirrad. Den förutsatta distinktionen mellan bokstavlig och överförd betydelse är likafullt oklar. Faktum är ju att i någon bemärkelse har de flesta ord i vårt språk överförd betydelse.

Kanske kan man ta fasta på att flertalet av språkets ord är (metaforiskt!) *döda* metaforer. Ordet 'upprörd' i 'Jag blev upprörd' är inte normalt avsett att till mottagaren förmedla någon tanke på kastruller, vätskor, slevor, osv. Ordet 'herde' i 'Herren är min herde' är avsett att förmedla en tanke på fårväktare. 'Jag blev upprörd' tillåter inte slutsatser av typen (a) 'Jag är en vätska' eller (b) 'Något slevliktande stacks ned i mig och fördes runt', och 'Herren är min herde' tillåter inte slutsatser av typen (c) 'Herren har fårlukt i kläderna och gläfsande vallhundar omkring sig' eller (d) 'Jag är en ullig, bråkande idisslare'. Ändå känner vi intuitivt en viktig skillnad mellan dem. I 'Jag blev upprörd' kräver 'upprörd' för sin förståelse *inte* tankar åt de illegitima slutsatsernas håll. I 'Herren är min herde' kräver däremot 'herde' för sin förståelse *både* att sådana tankar aktiveras *och* att adressaterna är medvetna om att avsändaren visserligen har avsett att aktivera tankarna men

samtidigt har avsett att adressaterna skall inse att just slutsatser av typ (c) och (d) är avsedda att vara otillåtna. Skillnaden mellan 'upprörd' och 'herde' i dessa exempel kan tänkas antyda en skillnad mellan numera bokstavlig och (ännu levande) metaforisk betydelse.

Hos Hof finns ingen antydan till spekulativa i föregående stycke. Skulle det ligga något i dessa, krävs mycket arbete innan detta något har blivit såpass framvaskat att begreppet bokstavlig mening har blivit någorlunda användbart. Just detta begrepp är emellertid ett av dem som måste vara klarlagda i en metafor-teori. Härtill kommer att Hofs redogörelse för de analogiformer han särskiljer ju inte är tillfredsställande. Hans uttalande att en metafors metaforiska mening förhåller sig analogisk till dess bokstavliga mening klargör därför inte metaforers natur.

(c) *Begreppet symbol*. Med '(religiös) symbol' förstår Hof en semantiskt nödvändig metafor som vid sidan av en beskrivande funktion också har en emotiv (s. 193).

Prima facie är en symbol-i-ord något som ligger på meningsplanet. Skälen i I.1 gör meningsförklaring i termer av funktion föga plausibel och troligen cirkulär. Därtill kommer att Hof inte har klargjort vad en metafor är. En diskussion av Tillichs förvirrade men (för mig) något begripligare symbol-teori hade varit välkommen.

Sammanfattning av I. Hof godtar kanske inte den logiska empirismens tes om empirisk meningsfullhet, men han tar heller inte avstånd från den. Tvärtom strävar han efter att hålla sin religionssemantiska undersökning någorlunda inom dess ram. P.g.a. välkända brister har tesen emellertid för länge sedan övergivits i den internationella debatten. Hofs försök att mjuka upp den med idén om koherent meningsfullhet hamnar i trivialitet eller, om mystikresonemanget mot förmodan skall utföras på det i I.2 antydda

sättet, i absurditet. Till en del verkar detta bero på att mening och »respektabilitet» inte hålls isär. Huvudparten av hans religionssemantik förutsätter dessutom ett begrepp om *ord*mening, inte *sats*mening.

Bestämningarna av hans tre analogityper är oklara, stämmer merendels inte med hans exempel och förklarar sällan de semantiska mekanismer han undersöker. Den fundamentala distinktionen mellan bokstavlig och metaforisk mening lämnas kvar på föranalytisk nivå. Hans religiösa symbolbegrepp baseras på dels begreppet analogi, dels idén att mening kan förklaras i funktionstermer. Det drabbas därför av kritiken mot dessa föreställningar.

Tes I torde sålunda vara besynnerlig.

II

II.1. *Mystik, fenomenologi och deskriptiv semantik*

Hof vill studera och i viss mån analysera mystiska upplevelser och visa att mystikers gudsutsagor i någon mening går tillbaka på sådana upplevelser. Han kommer därför bl.a. in på fenomenologi, den filosofiska disciplin som grovt sagt ägnas åt deskriptiva studier av medvetandehåll.

Icke-mystikern måste stödja sitt mystik-fenomenologiska studium på andras uttalanden. Detta är besvärligt, eftersom fenomenologen ideligen nödgas ställa frågor om upplevelsen, vilka mystikerna troligen inte har haft anledning att begrunda. Inom upplevelsen måste han dra distinktioner, vilka (om de är korrekta) mystikern själv har i någon bemärkelse iakttagit men kanske inte uttalat sig om. Nöjer man sig med att redogöra för mystikers egna ord, har man samlat material för men ännu inte påbörjat en fenomenologisk analys; tillåter man sig gissa hur en mystiker skulle ha besvarat vissa frågor om han hade varit fenomenologiskt skolad — ja, då är man långt ute i obestyrkta, men kanske inte obestyrkbara, spekulationer. Om icke-

mystikern alls bör syssla med mystikfenomenologi, måste gissningar dock tillåtas.

Hofs redogörelse för mystiska upplevelser stannar nästan vid en (tämligen osystematisk) litteratursammanställning, vari mystikern bl.a. sägs ha upplevelser av att alla distinktioner eller former eller bestämningar stundom utplånas eller upphör eller upphävs eller negeras. Hof diskuterar inte närmare dessa vid första anblicken icke-synonyma beskrivningar. En semantisk fenomenolog skulle ha tagit dem som tecken på möjliga distinktioner — t.ex. mellan distinktionsutplåning och bestämningsnegering.

På ss. 182—187 gör Hof dock tre slags ansatser till analys av upplevelsebeskrivningar av något »outsägbart». De går bl.a. ut på (a) att uttryckssättet är irreducibelt analogiskt, (b) att två termer, som via association verkar konträrt motsatta, tillsammans ter sig som en någorlunda tillfredsställande beskrivning (två exempel är 'bländande mörker' och 'fruktbar öken') och (c) att kontradiktoriskt motsatta beskrivningar tillsammans är sanna — och är sanna just p.g.a. att de är kontradiktoriskt motsatta varandra (oexemplifierat, men uttalanden om mystikers upplevelsebeskrivningar citeras).

Hof skär åtminstone (b) och (c) över en kam: de går ut på att upplevelserna ifråga måste beskrivas i *motsägelsefulla* omdömen. Hans citat pekar dock uppenbart inte alla åt detta håll. Om de gör det insatta i sin för mig okända kontext, uppstår frågan om mystikerna hade klart för sig vad en verklig motsägelse är. Kanske var de hofskt aningslösa. Han säger att ordinär erfarenhet »som regel inte tillåter logiskt motsägande omdömen» (s. 186, min kurs.) och att mystikernas *genuint motsägelsefulla* språk (a.st.) vid analys befinns »till väsentlig del verkligen fylla de krav vi [!] ställer på utsagors meningsfullhet» (s. 181).

»När själen kommer i det översinnligas ljus, vet den inte om några motsatser», sade

Eckhart. Hof kommenterar: »Med motsatser förstår Eckhart distinktionen mellan olika begrepp och bestämningar» (s. 159). Menade då Eckhart att själen har glömt av hur olika begrepp och bestämningar skiljer sig åt — att den fördummas »i det översinnligas ljus»? Sannolikt inte. För den oinvidde verkar det rimligare att distinktionen ter sig obrukbar för själen — t.ex. genom att fenomenen befinns övergå i varann så omärkligt att begreppsgränserna tycks godtyckliga. (Tänk på hur vi vid funderingar över hjärndöd finner vardagens tankegräns mellan liv och död alltför skarp för att göra verkligheten rättvisa!) Det blev då naturligt att i *unio mystica* både identitet och åtskillnad upplevs. Outsägbarhet »i egentlig [?] mening» (s. 184) behövde inte tillgripas.

Man hade fått mer insikt i mystisk erfarenhet, om bristfälligheter i detta slags medvetet »rationalistiska» överförenklingar hade diskuterats och påvisats. Ty Hof hade då tvingats till (kanske historiskt svårstyrkta) preciseringsstolkningar av sina auktorer. Filosofisk intentionsdjupsmetod kan här komma i konflikt med historisk metod.

II.2. *Intentionalt objekt*

I sina fenomenologiska studier utnyttjar Hof inte den arsenal av distinktioner som fenomenologer fr.om. Husserl har skapat. Kanske är mystiska upplevelser så artskilda från andra upplevelser att »profana» distinktioner inte kan dras. Det är dock sannolikt att Hof helt enkelt inte känner till eller inte har förstått de senare. Vissa belägg för att han har missat ett så fenomenologiskt grundläggande begrepp som intentionalt objekt finns i de värdeteoretiska resonemangen på ss. 173—174 men framför allt i läran om mystikernas slutledning på s. 161.

Det är stor skillnad mellan å ena sidan att bita eller smeka eller kyssa någon och å andra sidan att drömma om, ha en hallucination av eller tänka på någon. Jag kan

tänka på men inte kyssa en icke-existerande kvinna. Jag kan tänka på en kvinna utan att tänka på en kvinna av någon bestämd längd, men jag kan inte kyssa en kvinna som inte har någon bestämd längd. Jag kan kyssa någon utan att kyssa vederbörande i hans eller hennes egenskap av så-och-så, men jag kan inte tänka på något utan att tänka på det som ett så-och-så. Vad jag drömmer om, hallucinerar eller tänker på är ett intentionalt objekt. Av det föregående bör ha framgått att ett intentionalt objekt inte behöver existera annat än »i upplevelsen», att det kan vara obestämt, och att det endast förekommer »under en viss beskrivning».

Hof säger, att upplevelsen av distinktions- »upphävning» för mystikern blir en upplevelse av enhet. »Men vad är det logiska subjektet till denna bestämning? Uppenbarligen är det mystikerns upplevelse som sådan.» (S. 161.)

Vad avser Hof med den terminologiskt underliga frågan om logiskt subjekt? Jag ser f.n. två tolkningar:

(a) Frågan betyder 'Vad upplevs ha enhet?'. Dess rätta svar kan då inte vara Hofs. Är det verkligen *upplevelsen* som upplevs som enhetlig? Är det inte, som mystikern själv enligt andra ställen (t.ex. s. 176) uppges säga, upplevelsens *föremål*, dess intentionala objekt?

Om det intentionala objektet har bestämningen enhet, behöver man inte postulera att mystikern sluter sig till något om Guds väsen, än mindre att han i upplevelsen förutsätter Gud som »disposition [!] bakom upplevelsen av enhet» (s. 161): Gud kan vara det intentionala objektet och därför vara det som i upplevelsen tillskrivs egenskaper.

Därmed skulle Hofs grundtanke II — den om en slutledning från upplevelse till tänkt upphov till denna upplevelse — gå om styr.

(b) Frågan betyder ungefär 'Vad ingår det intentionala objektet i?'. Trivialt svar: 'Upplevelsen'. Om man nu undrar huruvida

det »i verkligheten» finns en motsvarighet till det intentionala objektet, blir talet om att Gud kan vara orsak (men knappast disposition!) till upplevelseobjektet begripligare.

II.3 Den mystiska slutledningen

En mystisk slutledning enligt tes II är förmodligen en sorts typövergång från upplevelse av ett intentionalt objekt *x* till hävdandet av att *x* troligen har motsvarighet utanför medvetandet.¹ En profan variant av samma tankegång är läran att vi från t.ex. upplevelser av husgeråd sluter till den troliga existensen av husgeråd.

Gör mystikern sådana slut? De upplevelser och upplevelserapporter han i så fall utgår från är både långt färre och, bl.a. p.g.a. det religiösa språkets »öppenhet», långt mindre precisa och samstämmiga än de som ligger till grund för slutet från upplevelser av husgeråd till husgeråds troliga existens. Mystikerns premiss(er) skulle på sin höjd berättiga slutsatsen att det föreligger viss men inte särskilt stor sannolikhet för Guds existens.

Brukar en gudstroende mystiker anse att det inte är säkert att Gud finns? Om han menar att Guds existens är långt mer än sannolik, kan detta bero på att han inte ser hur svagt underbyggd hans slutsats är. Men det kan också hända att han inte gör och inte tror sig göra ett *slut* från upplevelse till Gud. I de senaste årtiondenas profana varseblivningsfilosofi har allt häftigare kritik riktats mot tanken att förhållandet mellan (a) påstående om upplevelseinnehåll och (b) existenspåstående normalt skulle vara ens

¹ Jag förbigår ett annat slut som går från känsloupplevelse inför eller gentemot ett intentionalt objekt *x* till hävdandet av att det finns ett utanför medvetandet existerande objekt *y* som inte motsvarar *x* men ändå orsakar känsloupplevelsen inför eller gentemot *x*. begreppsligt konstruerbart som ett förhål-

lande mellan premiss och slutsats. Om den kritiken (som Hof verkar okunnig om) kan överföras på förhållandet mellan mystisk gudsupplevelse och hävdande av Guds existens, blir det tvivelaktigt om detta förhållande alls är förklarligt med en slutledningsmodell.

Tes II är i så fall rejält underminerad. Men laddningens detonationskraft kan inte prövas här.

Mats Furberg

Ett svar av forskardocent Hans Hof, Uppsala, väntas bli publicerat i nästa häfte.

Red.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

KARL BARTH IN MEMORIAM

Det ligger nära till hands att låta budet om Karl Barths bortgång markera det definitiva slutet på en hel teologisk epok. Det har ganska länge talats om att andra övertagit hans roll såsom ledande teolog i den del av kristenheten, som inte är romersk katolsk. Man bör dock inte vara för snar att upprätta något sådant bokslut. De tretton banden *Kirchliche Dogmatik* och allt annat i Barths nästan oöverskådliga produktion innehåller mycket, som också i framtiden kan komma att ge dem som arbetar med teologi avgörande impulser. Den teologihistoriska lärdomen, de pastorala insikterna och den systematiska kraften, vilka i en märklig förening präglar Barths teologiska insats, har avsatt rika frukter, som det kan bli kommande teologiska generationers lott att skörda.

Finns alltså Barths skrifter kvar att hämta inspiration från, är dock möjligheterna att få tändas och värmas av hans rika personlighet oåterkalleligen förbi. Det känns djupt vemodigt för alla dem, för vilka han varit något mer än författaren av samtidens största dogmatik. Man skall inte glömma, att detta väldiga verk vuxit fram under dess författares intensiva förberedelser för sin muntliga undervisning. I förordet till den sista — fragmentariska — delen av *Kirchliche Dogmatik* om dopet (IV/4) säger Barth, att hela innehållet från I/1 till IV/3 visserligen kom till vid hans skrivbord men efter nedskrivandet användes stycke för stycke i hans akademiska undervisning och alltså år ut och år in kom till under direkt kontakt med studenterna. Med Barths »Emeritierung» 1962 upphörde denna regelbundna

kontakt, och detta blev vid sidan av de sjukdomar, som drabbade både Barth själv och hans mångåriga trogna medarbeterska Charlotte von Kirschbaum, orsak till att K.D. blev »en ofullbordad symfoni».

När Barth 1962 fick ett hedersdoktorat av universitetet i Chicago, karakteriserades hans teologiska insats bl.a. så: »Barth's concern was to reassert the centrality of God over and against the centrality of man in the method and message of theology. He has devoted a lifetime of research, writing and teaching to this concern.» Skall Barths livsverk sammanfattas med några få ord, kan det ske på detta sätt. Barth fann tidigt att han inte kunde ansluta sig till det traditionella sättet att framställa läran om Gud, predestinationen, skapelsen och antropologien utan måste ut från det, som för honom var teologiens mitt, det gammal- och nytestamentliga vittnesbördet om Jesu Kristi person och verk, »Alles neu durchdenken und entfalten». Det har han också gjort. Många bortglömda reformatoriska och patristiska sanningar bragtes därvid i dagen. Barth var nämligen av den meningen, att en dogmatik inte kommer till genom några prestationer i »ett ensamt tänkandes lufttomma rum» utan genom att man uppmärksammat lyssnar till vad de sagt, som tidigare arbetat på samma uppgift. »Christliche Lehre will nicht ein originales Unternehmen sein, sondern stellt sich in die Reihe», dessa ord, som Barth skrev för tjugu år sedan på tal om Heidelbergkatekesen, ger det riktiga perspektivet på hans egen dogmatik, som präglas av fast bibelteologisk förankring, vida dogmhistoriska utblickar och en frejdig vilja att ompröva också de mest ansedda teologiska

teser. De som påstår, att Barths teologi präglas av reipristination, vet inte, vad de talar om.

Barth har själv sammanfattat resultatet av sin ungdoms dubbla reaktionsrörelse så: »Såsom min fars biblicism slutligen förde mig till liberalismen, så måste i den följande perioden liberalismen i sin tur stötas bort.» Barth insåg, att man inte kunde läsa bibeln utan att ta hänsyn till den historiska bibelsynen — »under totalt bortseende från det historiska avståndets luftskikt». Men man kunde inte heller läsa den rätt med nyprotestantismens glasögon. Polemiken mot den idealistiskt färgade teologien följde i Barths utveckling av en fas, i vilken han omprövar och nyanserar sin kritik. Domen över allt mänskligt proklamerades av den unge Barth. Den gamle Barth ser mer och mer trots ständigt konfrontation med olika former av omänsklighet de stora rikedomarna i människolivet. Hela tiden står Gud i centrum. Kretsar Barths teologiska arbete i början »um Gottes Gottheit» för att använda titeln på den tyska översättningen av en känd engelskspråkig lutherbok, centreras det senare »um Gottes Menschheit». »Die Menschlichkeit Gottes» är titeln på det viktiga häftet 48 av Theologische Studien.

Vad Barth från första början bekämpar, är vad han menar vara sammanblandning av gudomligt och mänskligt. På de sista sidorna av K.D., i sista delens sakregister, under uppslagsordet Gott — Mensch och följt av ett par rader sidhänvisningar, möter Barths *Præterea* censeo: »Kein Tun des göttlichen durch den Menschen!». Ord sådana som nådemedel, sakrament och mysterium blev mer och mer minusladdade för Barth och drev honom punktuellt till en biblicism, som eljest är honom helt främmande. Det avgörande med avseende på begreppet mysterium-sakrament kan, skriver han om dopet, sägas med en enda sats: detta begrepp används inte i NT för att beteckna dopet. Det avgörande är dock, att om dopet vore

ett mysterium, skulle Gud handla i människornas ställe och människorna i Guds; något sådant är enligt Barth inte möjligt.

Efter sin 80-årsdag den 10 maj 1966 lade Barth en påbörjad självbiografi på is — hans eget uttryck — för att kunna tillfredsställa »ett alltmer brännande intresse för följderne av Andra Vatikankonciliet». I september samma år for han till Rom »um daselbst allerhand damit Zusammenhängendes in Augen- und Ohrenschein zu nehmen». »Den romerska katolicismen såsom fråga till den protestantiska kyrkan» — titeln på en föreläsning 1928 — blev genom utvecklingens gång ett huvudintresse för Barth. Hans egen teologi blev föremål för en stor uppmärksamhet från framstående romerska teologers sida. Barths betydelse framstår mycket klart, om man läser den sjuttioandra paragrafen i K.D. om »Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde» och jämför framställningen här med »Gaudium et spes», Andra Vatikankonciliet's pastorala konstitution om kyrkan i världen av idag. I båda fallen är texterna burna av övertygelsen om att herden följer det honom anförtrordade fåret, dit det har sprungit. När det i en kommentar till »Gaudium et spes» heter, att det inger stora betänkligheter att överföra den bibliska bilden av den — ende — Gode Herden på kyrkan och hennes ämbetsbärare (*Rahner-Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium*, s. 425), är detta i högsta grad sagt i Barths anda. Kristus är den Oförlänelige. Barths liv och verk vittnar både monumentalt och inträngande om hans kristologiska koncentration och om dennas pastorala konsekvenser. För några år sedan bekände han — enligt uppgift av fru Kunigunde Feldges — för en grupp schweiziska prästfruar: »Je älter ich werde, desto lieber wird mir das einfache Sonntagschullied: 'Weil ich Jesu Schäflein bin, freu ich mich doch immerhin'».

Benkt-Erik Benktson

EN NY REALENCYKLOPEDI

Det välkända och i många avseenden hittills oöverträffade uppslagsverket Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, vars senaste upplaga ligger omkring 60 år tillbaka i tiden, kommer nu att ges ut i en ny och förändrad edition under namnet Theologische Realencyklopädie (TRE). Det är sålunda inte fråga om ett nytryck utan om ett nytt uppslagsverk, som fortsätter det imponerande arbete, som låg bakom den gamla realencyklopedin. Vad som skiljer det från de många teologiska lexika, som redan finns, är att det inte bara skall informera och referera utan så fullständigt som möjligt återge den teologiska forskningens läge inom de olika disciplinerna. Företaget skall vara internationellt och utgivarna representerar inte bara olika teologiska fack utan också olika västeuropeiska länder. Huvudredaktör är professor D. Dr Carl Heinz Ratschow i Marburg, som också svarar för dogmatiken. De andra utgivarna är: G. Fohrer, Erlangen (Gamla Testamentet); W. G. Kümmel, Marburg (Nya Testamentet); H. Chadwick, Oxford (Fornkyrkan); H. A. Oberman, Tübingen (Medeltiden och Reformationen); M. Schmidt, Heidelberg (Nyare tiden); G. Wingren, Lund (Etik); S. Hartman, Åbo (Religionshistoria). Verkets utgivande ombesörjes av förlaget Walter de Gruyter & Co, Berlin.

Från den nya realencyklopedins redaktör, professor Ratschow, har en längre förhandsanmälan sänts ut, som i det följande meddelas i översättning och i något förkortat skick:

»En teologisk realencyklopedi har sitt berättigande endast om dess bidrag är forskningsbidrag. I en sådan encyklopedi skall man icke blott meddela bekanta ting, utan de bekanta sakförhållandena skall koncipieras vetenskapligt. I en tid då vetenskaperna lider av pragmatisk förvrängning och då de misstolkas aktualistiskt, och då teologins ve-

tenskapskaraktär bestrides, är en framställning av teologin efter strängt vetenskapliga syftemål vad som erfordras. Med denna forskningskaraktär är givet att en teologisk realencyklopedi är möjlig blott i en internationell ram. Det är i dag rent principiellt så, att teologiskt arbete kan ske endast under ständigt hänsyntagande till den forskning som bedrivs utanför det egna landets gränser.

En teologisk realencyklopedi motsvarar sin titel, om den arbetar fram den teologiska forskningens *realia*. Dess arbete rör sig alltså *för det första* inte om »meningar», som den eller den har haft eller har om det eller det forskningsföremålet. Dessa »meningar» om kyrkliga fakta och om teologiska sakförhållanden är för en teologisk realencyklopedi föga relevanta. »Meningarna» och striderna om dem har i dag delvis skymt bort realiteterna. Man menar sig kunna tillräckligt behandla ett teologiskt ämne genom ett referat över de därom rådande meningarna. Det är emellertid icke fallet.

Arbetet med en realencyklopedi gäller fastmer försöket att nå fram till och diskutera själva realiteterna (Realia). Med »realia» avses de moment hos en person eller rörelse, hos en kultform eller ett begrepp, som låter dessa bli verksamma för den teologiska forskningen liksom också för det kyrkliga skeendet. ... I denna aktivering [Wirksamwerden] uttryckes den möjlighet (potentia), som person eller rörelse, kultform eller begrepp ägde i sin historiska situation och som gör dem kyrkligt och teologiskt betydelsefulla för oss i dag. Det reala innefattar sålunda den potens som står bakom aktiveringen.

I arbetet med en realencyklopedi är det *för det andra* inte fråga om en väsensbeskrivning av dess föremål. Det är t.ex. fråga om kyrkans realitet inte om dess abstrakta väsen. Det är fråga om reformationens realitet inte om dess teoretiska väsen. Det gäl-

ler att framställa verklighetens värld efter den föremålens egenart som kommit till uttryck däri. Detta ger den teologiska realencyklopedin dess särskilda prägel. Det är *för det tredje* inte fråga om en anhopning av historismer. »Realia» är inte enbart historiska sakförhållanden! I begreppet »real» ligger också att det historiska sakförhållandet fördjupas, så att man frågar, hur det förverkligats och hur det — genom olika förmedlingar — nått fram till oss.

För det fjärde är det i arbetet med realencyklopedin inte fråga om att nå fram till normer för vad som i dag skall vara så eller så. »Realia» är inga normer. Men de utövar verkningar. Vilka verkningar vi genom kedjan av förmedlingar mottager från personernas eller rörelsernas, kulturmännarnas eller begreppens realitet, det förlämnar dem deras betydelse för arbetet med en teologisk realencyklopedi.

Ett verk som detta är genom sin uppgift på ett särskilt sätt inriktat på *kyrkans verklighet*. Kyrkan representerar både budskapets och trons verklighet. Det betyder inte, att man i en teologisk realencyklopedi skulle hylla en kyrklig aktualism. Fastmer betyder det att arbetet *för det första* måste inriktas mot det historiska djup varur kyrkan lever.

Det förhåller sig ju inte så, att tiden mellan Nya testamentet och oss skulle vara lika med noll. Denna tid av pågående förkunnelse är av djup betydelse för allt bedömande och handlande hos kristna, som utifrån sin samtid ser sig hänvisade till framtiden. Den kristna kyrkan är en historiskt utvecklad storhet, vars rikedom och vars behov man kan begripa endast utifrån denna utveckling. Det betyder *för det andra*, att arbetet på en teologisk realencyklopedi noggrant måste uppmärksamma det nuvarande kyrkliga livets realia. Bearbetningen av de dogmatiska och etiska frågorna är tänkbar blott ifall man också tar upp det som i dag sker i kyrkan. Även här är det fråga om att inse och förstå verkligheten. Detta betyder *för det tredje*, att detta arbete sker under iakttagelse av de krafter som formar vår samtid och utvecklar den hän mot framtiden. Att vara vänd mot kyrkan innebär i dag att vara vänd mot den förnyelse, som stormande tränger sig fram i de asiatiska och afrikanska kyrkorna, och mot den som söker sig nya vägar i enheten av det ekumeniska arbetet och världsmissionen, och slutligen mot den som framträder i det nya samtalet med den romerska katolicismen.»